مفهوم الحرّيّة لدى النّخبة الفكريّة والسياسيّة التونسيّة

جمال الدين دراويل/ جامعي، تونس

مدخل :

إذا كان مفهوم الحرّية في الثقافة العربيّة الإسلاميّة لم يخرج عن دائرة «الجبر والاختيار» ومقايسة الإرادة البشرية بالإرادة الإلهية المطلقة كما في المنظومة الكلاميّة، أو باعتباره نقيض العبوديّة، فللحرّ أحكام وللعبد أحكام كما في المنظومة الفقهية، فهل عالجت النخبة التونسيّة زيتونية وصادقية مفهوم الحرّية بدلالته الكلامية والفقهية التقليدية واكتفت باسترجاع المعارف القديمة أم أنّ مفهوم الحرية عرف على أيدي هذه النخبة تطوّرا خارج مدوّنة السياسة الشرعية والآداب السلطانية ونصائح الملوك؟

1ـ المعالجة اللّغوية :

يمثّل الحدّ اللّغوي للمفهوم المستوى الأوّل من مستويات دلالته، كما يعدّ عتبة لسانيّة مساعدة على قراءة فضائه الدّلالي والمعرفي. وقد وقفنا على أنّ كتابات التونسيّين في الثّلث الأوّل من القرن العشرين قد أولت الحدّ اللّغوي لمفهوم الحرّية اهتماما واضحا، راجعا -حسب ما تبيّن لنا- إلى اتّجاه هذه الكتابات إلى الضّبط وبيان المنطلقات التي عليها تأسّست مصطلحاتهم ومفاهيمهم، كما قصد أصحابها إلى تحديد الإطار الفكري الذي يتحرّكون فيه.

تمثّل كتابات الشيخ محمد السنوسي (ت 1900) باكورة أدبيات الفكر السياسي التونسي إذا استثنينا كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك لخير الدّين التي استند فيها صاحبها إلى مرجعيات حداثية من جهة الأحداث التاريخيّة الممثّلة، ومن جهة المؤلّفات الفكرية المعتمدة.

وغالب مؤلّفات السنوسي تنطوي في نظرنا على ما يعبّر عن قطيعة معرفية ابستمولوجية مع المنظومة الفكرية التقليدية من زيتونيّ تعلّم بالمؤسسة التقليدية (جامع الزيتونة) وعلّم بها.

فالسّنوسي يبدي وعيا كبيرا بأنّ الحرّية بمنطوياتها ومتعلّقاتها في العصر الحديث نشأت خارج السّياق التاريخي العربي الإسلامي إذ يقول مبيّنا النشأة الحديثة للحرّية في المجتمعات الأوروبية «وفي صفحات التاريخ ما يشهد لهم بأنّ منبع تقدّمهم وتمدّنهم إنّما هو الحرّية التي خرجوا بها عن سلطة النّبلاء إلى الرّعي في مراعي الحضارة. . . بخروج الأمّة إلى ذلك المرعى الخصيب في 14 جويلية 1789م (تاريخ الثورة الفرنسية وسقوط الباستيل) وصار ذلك من المآثر التي بقيَ لها

عيد سنويّ بين الأمم. وبالحرّية أصبحت فرنسا حاضرة الحضارة والتمدّن ومنبت المعارف والتقدّم»(1).

ويرى السّنوسي أنّ البحث عن حقيقة الحرّية ودلالتها الحديثة «وتحديد حدودها التي خرجت بها من مهودها»(2) يستوجب «البحث عن معنى اللّفظ وعن مواقع استعمالاته الصّحيحة»(3). بناء على ذلك انطلق السّنوسي من القاموس العربيّ ليصل إلى أنّ «الحرّ خلاف العبد، وخيار كلّ شيء، ومن الطين الرمل الطيّب، ومن الأفعال الفعل الحسن، والحرّ جمعه أحرار، فالحرّية هي حالة الحرّ المخالف لحالة الرّقّ أو العبوديّة... وهي حالة حاطمة لشوكة الإنسانية تسخّر الإنسان في شهوات غيره»(4). وينتهي السنوسي إلى أنّ الحدّ اللّغوي ليس هدفا لذاته، وإنّما هو عون على النّظر إلى الحرّية نظرا فكريا باعتباره «لا يخرج عن معنى الحرّية إن بحثنا على استعمالاتها بحثا فلسفيا»(5).

وتبسّط الشيخ محمد الخضر حسين (ت1958) في المدلول اللّغوي والمعجمي للحرّية إذ قال: «حرّ يحرّ كظلّ يظلّ حرارا بالفتح بمعنى عتق، والاسم الحرّية، والحرّ خلاف العبد، والخيار من كلّ شيء، والحرّ من الطّين الرمل الطيّب، والحرّة ضدّ الأمة، والحرّة من السّحاب كثيرة المطر، وتطلق على الكريمة من النساء وورد في كثير من الأشعار، قال سحيم عبد بني الحسحاس:

إن كنتُ عبدًا فنفسِي حُرّةٌ
أَوْ أَسْوَدَ اللّونِ إنّي أبيضُ الخلُقِ

وجاء بمعنى استقلال الإرادة وعدم الخضوع لسلطان الهوى:

وترانَا يومَ الكريهةِ أحْرَا
رًا وفِي السِّلْمِ للغواني عبيدًا

وعلى هذا المعنى بنى الصوفية اصطلاحهم في إطلاق الحرّ على من خلع عن نفسه أمارات الشهوات، ومزّق سلطتها بسيوف المخالفة كلّ ممزّق»(6).

وخلص الشيخ محمد الخضر حسين من خلال هذا المدخل اللّغوي إلى أنّ هذا اللّقب الشريف (الحرّية) ينصرف إلى معنى يقارب استقلال الإرادة ويشابه معنى العتق الذي هو فكّ الرقبة من الاسترقاق»(7).

وخرج الشيخ الخضر من الدّائرة الفردية للحرّية إلى النّطاق الجماعي، حيث كانت القضية الوطنية «أمّ القضايا» وأقدسها في الفترة التي ألقى فيها محاضرته عن الحرّية في الإسلام بنادي قدماء الصادقية (1906)، وهي أصل كتاب «الحرّية في الإسلام»، فقال منبّها إلى أنّ من معاني الحرّية «أن تعيش الأمّة عيشة راضية تحت ظلّ ثابت من الأمـن على قرار مكين من الاطمئنان»(8).

ولم يكن تناول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (ت1973) للمادّة اللّغوية لكلمة الحرّية بأقلّ من سابقيه، إذ انطلق من أنّ «لفظ الحرّية وما اشتقّ منه يفيد معنى مضادّا لمعنى الرّقّ والعبوديّة، فالحرّ من ليس بعبد، فالظّاهر أنّ لفظ الحرّية من الألفاظ ذات المعاني النسبيّة... فلا يتصوّر معناها إلاّ بعد ملاحظة معنى الرّقّ والتوقّف عليه. والعبد اسم للآدميّ المملوك للآخر»(9).

وذهب ابن عاشور إلى احتمال أن تفيد كلمة حرّ «الجبّار القاهر»، مستندا في ذلك إلى أنّ بعض الأمم المجاورة للعرب تطلق لفظ «حور» على الأقوياء الجبّارين كقولهم «حور بلاد الكلدان» والكلدان أمّة ذات بأس فلعلّها كانت تتغلّب على الأمم المجاورة لها، فتطلق تلك الأمم لفظ «حرّ» «بمعنى الجبّار القاهر»(10).

وبالاستناد إلى المادّة الشعريّة، رأى ابن عاشور أنّ الحرّية تفيد في معنى من معانيها «الاتّصاف بصفات الكمال والسلامة من نقائص كانوا يعتبرونها من صفات العبيد، مثل صفات الذلّ والخساسة والكسل»(11) وللتدليل على ذلك أورد ابن عاشور قول مخيس بن أرطأة التميمي:

فقُلت له تجنّبْ كلّ شيءٍ
يُعَـابُ عليكَ إنّ الحـرَّ حرٌّ

وقول بشار بن برد:
أَنْزَلَتْهُ ذُرَى المكَارِمِ نَفْسٌ
حُـرَّةٌ في بَيَـانِهـا إطْنَـابُ

وانتهى ابن عاشور إلى أنّ إطلاق الحرّ في كلام العرب جاء للدّلالة على «الخالص من النّقص في نوعه»(12). وكان منتبها إلى أنّ للحرّية معنى حديثا شاع شيوعا واسعا بين النّاطقين بالعربية لاسيما بعد أن تُنوسيتْ أحوال الرّق أو أوشكتْ. . . فكاد أن يضمحلّ إطلاق اسم الحرّية على معناه اللّغوي الأصلي مشيرا إلى أنّ الحرّية التي يعالجها في كتابه (أصول النظام الاجتماعي) ليست الحرّية بمدلولاتها التقليدية بل بمضامينها الحديثة (13). ومن ثمّ ذهب إلى أنّ لفظ الحرّية بالمعنى الحديث «يراد منه عمل الإنسان ما يقدر على عمله حسب مشيئته لا يصرفه عن عمله أمر غيره» (14). وصرّح ابن عاشور على نحو مباشر أنّ لفظ الحرّية بمدلولاته الحديثة نشأ خارج السّياق الحضاري للمجتمعات العربية الإسلامية، وبعيدا عن دائرة الفكر العربي الإسلامي حيث قال: «لقد استعمل هذا اللّفظ في هذا المعنى (الحديث)، في أوائل القرن الثالث عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي) بعد أن ترجمت كتب تاريخ فرنسا والثورة التي قامت فيها سنة 1789م، فهي التي أثبتت معنى الحرّية وعبّرت عنه بلفظ من اللغة اللاطينيّة واللغات المتفرّعة منها يدلّ على معنى فعل الفاعل ما يريد، أي تصرّف الإنسان بعمله على حسب مشيئته لا يمنعه منه غيره، وهو يقارب معنى الإطلاق والانخلاع من ربقة التقيّد... ولم يرد في العربية إطلاق ما تشتقّ منه كلمة الحرّية على هذا المعنى بعينه»(15). كما أنّه شدّد على أنّ تناوله لمسألة الحرّية يتمّ من خارج الحقل الدّلالي الذي تفيده المادّة اللغوية (حـ/ر/ر) في المعجم العربي، وأنّ لفظ الحرّية اكتسب مدلولات جديدة نشأت ضمن التطوّرات الاجتماعية والسّياسية والفكرية للمجتمعات الأوروبية، لاسيما خلال القرن الثامن عشر الميلادي، قرن الأنوار والثورة الفرنسية (1789م) وما أعقبها من نظام جمهوري اعتبر الناس منطلقين من القيود التي فرضها النظام الإقطاعي، وعُبِّرَ عن ذلك «بما ترجمه المترجمون بلفظ الحرّية تشبيها وتقريبا ونعْمَ ما صنعوا»(16).

وثناء الشيخ ابن عاشور على ما صنع المترجمون، (نِعْم ما صنعوا)، إذْ تخيروا لفظ الحرّية للتعبير عمّا اكتسبه العبيد خاصة والناس عامة من الثورة الفرنسية، ينطوي فيما يبدو على تأثر واضح بالتاريخ الأوروبيّ وبالمنظومة الفكريّة اللّيبرالية المتولّدة عنه، كما يدل بوضوح على أنّ الرجل لا يرى حرجا أو غضاضة في التواصل مع هذه المنظومة الفكرية، والاقتراض من حقولها الدّلاليّة والمعرفيّة بعيدا عن هواجس الصّراع والدّفاع الطبيعيّ عن الذات.

واللاّفت للنظر أن الشيخ محمد السنوسي صرّح شأنه شأن الشيخ ابن عاشور أنّ مرجعياته في تناول مسألة الحرّية ومعالجتها مرجعيات حداثية من جهة الأحداث التاريخية الممثّلة، ومن جهة المؤلفات الفكرية المعتمدة منوّها كما تقدّم ذكره بالثورة الفرنسية وما تمخّض عنها من مكاسب، معتبرا أنّها جعلت من فرنسا «حاضره الحضارة ومنبت المعارف والتقدّم»(17).

وكذا أشاد السنوسي بـ«حرية الولايات المتحدة الأمريكية التي أسّستها في 4 يوليو (جوان) 1776م بخروجها من سلطة انكلترا واتّخـذت ذلك اليوم عيدا، تحت اسم «عيد الحرّية»(18).

وعلى مستوى المرجعيات أشار السنوسي إلى أنّ «بوسّي (Boussuet)-1704) «العالم الفرنسوي ألّف رسالة في الحرّية معدودة من التقريرات المهمّة»(19). وكذا الشأن بالنسبة إلى الشيخ ابن عاشور الذي أشاد بـ: جول سيمون (20) (Jules Simon) (ت1896)، وبالثورة الفرنسية ومكتسباتها كما سبق.

وفي هذا دليل على ما حصل في ذهنية هؤلاء الأعلام من تحوّل نابع من وعيهم بأنّ المفاهيم خاصة والعلوم والمعارف والتجارب بوجه عام منفتحة على الدّوام على الجديد المتجدّد الذي تسهم فيه مختلف اللغات والثقافات والحضارات، من منطلق أنّ النشاط الحضاري والفعل الثقافي تعدّديان لا يتعاملان مع لغة دون لغة أو جنس دون جنس أو حضارة دون حضارة أو

فرد دون فرد أو جماعة دون جماعة، بل هما منفتحان على النّاس جميعا وعلى التجارب المختلفة.

ونقف بناء على ما تقدّم على أنّ الإصلاحيين الزيتونيين أبدوا وعيا كبيرا بما حصل في المجتمع الحديث من تحوّلات، استوجبت قطيعة لدى النخبة التحديثية مع المنظومة الفكرية التقليدية، وإن كنّا نرى في الآن ذاته أنّ هذه القطيعة لم تكن صارمة، ولم تبلغ من الوعي المدى الذي به تكون قادرة على الاعتماد بصفة كلية على المعجم الحديث وعلى المفاهيم الحداثية. ذلك أنّ المرجعيات التقليديّة، ومؤثرات الواقع الذي لم تتحقّق فيه التحوّلات التي حصلت في المجتمعات الأوروبية، بقيت تفعل فعلها وتمارس تأثيرها وتعبّر عن حضورها في ما ألّفته النّخبة التحديثية التونسية بتفاوت بين مؤلّف وآخر.

ويعود ذلك -إلى جانب ما تقدّم- إلى طابع «القدسيّة» الذي تلبّس بعديد المفاهيم الفقهيّة والفكريّة في الثّقافة التّقليديّة المرتبطة بالنّصوص الدينيّة، وبضرب من «الحنين» إلى المرجعيات القديمة التي مثّلت المنابع الأساسيّة والمناهل الأولى التي متح منها هؤلاء الأعلام. فبقيت تفعل فعلها في أعمالهم ومواقفهم، عن وعي أحيانا وعن غير وعي أحيانا أخرى.

2 – الحدّ السّياسي :

يتناول المستوى السّياسي البحث في الحرّية لا باعتبارها صفة تميز الأفعال «الحرّة» عن الأفعال التي تقع بطريق الإلزام والإكراه، كما في المستوى الفلسفي، وإنّما باعتبارها مجموعة من القيم العمليّة ومن الحقوق لها وجود في الواقع.

فالتفكير في الحرّية السياسيّة يعالج شروط تحقّقها وكيفيّته على صعيد التنظيم الاجتماعي وداخل مؤسّساته، أو هو بمعنى آخر نقل للحرّية من كونها إزالة للقيود والموانع (دائرة الإمكان) إلى التجسّد في الواقع بتمكين الفرد من التصرّف فيما هو من حقّه (دائرة التحقّق). وكذا تغدو الحرّية مجموعة من القيم العملية ومن الحقوق المكتسبة المكرّسة في شكل قوانين، تسهر السلطة الحاكمة على أن تلتزم المؤسّسات الاجتماعيّة والاقتصادية والسياسيّة بالعمل بها.

في هذا الإطار تُطرح إشكالية العلاقة بين الحرّية باعتبارها الحالة التي يتمتّع فيها الفرد بحقوقه ويكون قادرًا على تأمين ذاته داخل النّظام الاجتماعي والمشاركة البنّاءة في دوائره وهيئاته من ناحية، ومؤسّسات المجتمع التي يمثّل انتظام سيرها شرطا لاستقرار النّظام الاجتماعي من ناحية أخرى، لاسيما أنّ السّلطة السّياسيّة التي تحمل على عاتقها مسؤولية الحفاظ على الحرّيات وإشاعتها بين أفراد المجتمع وداخل مؤسساته، وتنظّم سيرها من أجل الحفاظ على قطبي المعادلة (الحفاظ على الحقوق/ تأمين سير مؤسّسات المجتمع)، ليست مؤسسة «طاهرة» وأنّ القانون الذي يضبط حدود هذه العلاقة لا يمثل نموذجا سلوكيا معبّرا عن «الفضيلة» أو مجرّدًا عن الغايات، بل هو تجسيد لنمط توزيع النفوذ السائد. وهذا ما جعل منظري الثورة الفرنسيّة يعرّفون القانون بأنه «حامي الحرّية من تحكّم الذين يتولّون السّلطة» (21).

على هذا الأساس يتمّ تجاوز الحرّية في طابعها المطلق إلى بسطها من جهة أنّها مشكلة واقعية تتعلّق بحرّيات معينة في زمن معيّن وفي مكان معيّن(22) إذ لا وجود للحرّية خارج الجماعة وبمعزل عن الدولة. فـ«الحرّية خارج الدولة طوبى خادعة، والدولة بلا حرّية ضعيفة متداعية، والسؤال المطروح على الدّوام: كيف الحرية في الدولة والدولة بالحرّية؟ كيف الحرية بالعقلانية في الدولة؟ كيف الدولة للحرّية بالعقلانية» (23).

ويترتّب على ذلك، البحث في كيفيّة التوفيق بين تمتّع الفرد بحرّياته وحقوقه، ومشاركته في الحياة السياسيّة والاجتماعية من جهة، وسير مؤسّسات المجتمع دون تعطّل أو اضطراب من جهة ثانية.

والسؤال الجوهريّ الذي يطرح في هذا السّياق: كيف تتمّ حماية الحرّيات والحقوق الفردية والعامّة

من ادّعاءات الإخلال الموجّهة إليها من إدارة هذه المؤسسات؟ وكيف يؤمّن سير هذه المؤسسات من جنوح الحرّية وجموحها؟

وبمقتضى التوازنات الحاصلة بين مختلف القوى (السّلطة / مؤسسات المجتمع/ الأفراد) يتّسع مجال الحرّيات أو يضيق.

والحرّية السياسيّة في النظام السياسي الحديث سلوك داخل حيز اجتماعي واسع تتاح فيه الحركة للمواطن كي يختار بين البدائل المتوفرة، ويتّسع هذا الحيز ويضيق بحسب الزّمان والمكان والتوازنات بين مكوّنات النظام الاجتماعي.

وغاية ما يهدف إليه الفكر السياسي الحديث أن يجعل هذا الحيّز أوسع ما يمكن.

فكيف تجلّى وعي النّخبة التونسيّة بالحقائق السالفة؟

لقد زعزعت التطوّرات الفكريّة والتحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة الحديثة الوعي التقليدي لدى النّخب التونسيّة التي بدأت تدرك أنّ نظام «الخلافة» فقد مركزيته التاريخيّة ولم يعد سوى طوبى سياسيّة تجد مسوّغاتها في مدوّنة السّياسة الشرعية وفي كتب الآداب السلطانية ونصيحة الملوك، أو في أذهان من وقفت «عقارب السّاعة» لديهم في القرن السادس عشر أو السابع عشر ومازالوا يعيشون على وهم أن تسترجع «الخلافة الإسلاميّة» مجدها الضائع.

فمنذ القرن الثامن عشر (قرن الأنوار) ظهر النّظام الجمهوري الذي ارتكز على سيادة الشعب وإرادة الجماعة والمصلحة العامّة، التي تتحقّق عن طريق الانتخاب باعتباره الوسيلة التي تربط المحكومين بالحاكمين، وتضع الحاكمين تحت طائلة المسؤولية والمحاسبة من ناحية، وتجعل المحكومين (النّاخبين) المرجع الأوّل في السّياسة من ناحية أخرى، إذ هم الذين سيجنون منافع الاختيارات السّياسيّة في صورة النجاح، وهم من يتحمّل أعباءها وأوزارها في حالة الإخفاق. فمرجعيتهم هي مناط الشرعية في اختيار من يتولّى إدارة السّلطة السياسيّة وتدبير أمور الشأن العام، في إطار من العلاقات المدنيّة والتعاقديّة التي يضبطها الدّستور ضمن رؤية عقلانيّة تتكامل عناصرها ولا تتجزأ، إذ تشتغل في نسق لا يقبل الفصل بين مكوّناتها المتّصل بعضها ببعض، وتتولّى القوانين تفصيل أشكالها الإجرائية.

وعلى هذا الأساس يكون المواطن (فردا وجماعة) هو المعنيّ بأمر السّلطة في المقام الأوّل، وهو الذي يصيبه نجاح اختياراتها أو فشلها، وكلّ إزاحة له عن القيام بدوره السّياسي هي من جانب آخر تجريد له من حرّيته وسيادته على نفسه.

لم تكن هذه المعطيات التّاريخيّة، وهذه المكاسب النّظرية والعمليّة التي أفرزها عصر الأنوار وما تلاه، غائبة عن الشيخ محمد السّنوسي الذي أشاد بالنظام الجمهوري، وبيّن - على سبيل الاحتفاء والمدح- أنّ إدارة شؤون الحكم فيه «منوطة بمن ينتخبهم الشعب انتخابات وقتيّة (محدّدة بمدّة زمنية بخلاف الاختيار مدى الحياة) تتجدّد في آجالها، جارية على ناموس القوانين المنتظمة. وحرّية الأمّة في الدّول الجمهوريّة أعلى حرّية، تعين على نشر الأفكار وإظهار الآثار وإحياء ما دمّرته الأعصار، بتحريك همم الأحرار لاكتساب الفخار، يتساوى فيها الأفراد وتتّحد المقاصد إلى خير البلاد»(24). فالمجتمع الحديث لم يعد يقبل أن يكون الفرد مجرّد متقبّل أو مفعول به في السياسة، فالإنسان الذي عدّته المنظومة الفكرية الحديثة محور العالم ومركز الاهتمام فيه، ومُحرّك النشاط الحضاري والقيّم على الحركة التّاريخيّة منه تنطلق وإليه تعود، ينبغي أن يكون «الفاعل» الأساسي في السّياسة، ومحوريته في الوجود بما هو إنسان ومحوريته في الدولة بما هو مواطن تتجسّد في الواقع من خلال الحرّيات والحقوق التي يتمتّع بها، ليرتفع لديه «الإحساس» بالمواطنة باعتباره مولّد القدرة والإقبال على الحركة الإيجابيّة البنّاءة التي تحفظ التوازن في الحياة الخاصّة والعامّة من

جهة، وتدفع هذه وتلك إلى أشكال أرقى وأكثر تحضّرا وتقدّما من جهة أخرى. والعكس بالعكس.

تتمثّل الحقوق والحرّيات السّياسيّة في التساوي أمام القانون بين كلّ المواطنين، لا فضل لأحد على آخر إلاّ بمواهبه الذاتية أو بجهده وبلائه، وفي المشاركة في العملية السّياسيّة انتخابا وترشّحا ضمانا للتداول والتنافس على السلطة، ومناقشة القضايا العامّة، والاختيار الحرّ للأصلح من بين البدائل المتوفّرة، ومراقبة السلطة ومحاسبتها في صورة «الجموح التسلّطي»، ذلك أنّ المؤسّسة السياسيّة ليست «بتولا» أو «معصومة من الخطإ»، كما أنّ السّياسة ليست شأن القادة السّياسيين فحسب، بل هي – بنفس القدر- شأن المجموعة الوطنية.

هذا ما عبّر عنه السّنوسي في تعريفه للحرّية السّياسيّة بأنّها تمتّع الإنسان بالحقوق المعطاة بانتظام لكلّ وطنيّ (مواطن) (25).

وقوله «بانتظام» يشير إلى أنّ هذه الحقوق لا يجوز أن يتعطّل سيرها أو يرتبط بظرف دون ظرف أو وضع دون وضع باعتبارها حاجات لا تقبل التأخير إذ هي دائمة ديمومة «المواطنة» ذاتها. وقوله «لكلّ مواطن» يدلّ على أنّ المواطنين متساوون في هذه الحقوق، دونما تمييز.

في السّياق ذاته بيّن البشير صفر أنّ النّظام الجمهوريّ في فرنسا تحقّق نتيجة صراع سياسيّ تاريخي خاضه الشعب على مدى فترات طويلة ضدّ نظام الاستبداد الملكي، اكتسب بمقتضاه قدرات، تحوّلت إلى حقوق كرّسها القانون .

فالحرّيات والحقوق تكتسب بالوعي الدائم بها وبالجهد والمطالبة والمتابعة، ولا تأتي عفوا. والاحتفاظ بها يحتّم النّظر في شأنها والنّقاش حولها دون توقف ومن ثمّ يكون النّفور من المشاركة والمناقشة على خلفيّة الاعتقاد أنّ الحرّيات والحقوق مكاسب أصيلة ومكفولة بالدّستور والقانون، ليس لأحد المساس بها لأيّ سبب من الأسباب، مضيّعًا للحقوق ومثبّتا لدعائم التسلّط. فضمان الحقوق والحرّيات يتطلب تأمين المشاركة السّياسيّة. فعندما «تشوّفت النفوس إلى الحرّية وإحراز الحقوق الطبيعيّة... تأسّست الجمهوريّة الأولى (بفرنسا) وزال امتياز النّبلاء وتنكّست راية الاستبداد وخفق علم الحرّية والعدل والمساواة» (26).

فالمواطنون الواعون المشاركون في مختلف مؤسّسات المجتمع، بغاية التعبير عن قيمهم والدّفاع عن مصالحهم وآمالهم، هم مستودع السّلطة السّياسيّة في المجتمع الحديث، فيما كان التحالف بين السّلطة من جهة ونخب المال والدّين من فقهاء السلطان ومؤرخي البلاطات من جهة ثانية محرّك السياسة في المجتمع التقليدي(27).

وكذا يتبيّن أنّ المشاركة بكلّ الأشكال المتاحة، مثلما تعبّر عن الحرّية السّياسيّة، فهي تدعمها وتعطيها طابع التواصل والتوسّع سواء بسواء، وهي بمعنى آخر «الفعل الذي يتحوّل بمقتضاه الشعب إلى دولة(28)» على حد قول كانط.

ومن ثمّ لا يمكن أن تعوّض خسارة الحقوق والحرّيات بازدياد النّجاعة الاقتصاديّة، ولا معنى لاشتراء «الرّخاء» مقابل الحرّية(29) لأنّ الرّخاء إذا لم يكن مطيّة لتوسيع دائرة التحرّر والاختيار لدى الفرد والجماعة فضرّه أكبر من نفعه.

عبّر البشير صفر عن المعاني السالفة حين شدّد على أنّ التصرّف في النظام السياسي الدّيمقراطي الحديث «بيد الأمّة، وهي تدبّر أمر مصلحتها بنفسها، والسياسيون مسؤولون عن أعمالهم أمام الأمّة ووظيفتهم منحصرة في تنفيذ ما يحرّره مجلس النوّاب من القوانين(30)».

وبيّن صفر أنّ مبدأ سيادة الشعب والمساواة في الحظوظ (التصويت والترشح والقبول في الوظائف العموميّة) باعتبارها تدلّ عن التساوي في «المواطنة»، دعامة من الدعائم الأساسية للنظام السياسي الحديث.

فـ«الأمة تراقب أعمال المسؤولين وتناقشهم في

تصرّفاتهم المخالفة للقوانين، فلا نبلاء ولا سراة ولا امتياز في الطبقات، والوظائف العمومية لاتُباع ولا تورّث أبا عن جدّ، ولا يمتاز أحد من الأمّة على غيره في الحقوق العمومية» (31). وكذا يشعر النّاس أنّهم «في كنف النّظام الديمقراطي الحديث مواطنون أحرار متساوون فيما بينهم، ولهم رغبة دائمة في أن يكونوا أعضاء فاعلين بصفة تامة في المجتمع طيلة حياتهم» (32).

وعلى هذا الأساس دعا علي باش حانبه إلى الحراك السّياسي وانتزاع حق المشاركة باعتباره دليل المواطنة الحقيقة، ولفت النّظر إلى أنّ «التخلّي عن حق المشاركة في الحياة الإدارية يعني التخلّي عن مواطنتنا لنصبح أجانب في بلادنا» (33).

ولمّا كان التّكافؤ في الفرص والحظوظ، والمساواة أمام القانون من مظاهر الحرّية السياسيّة، ترتّب على ذلك في رأي باش حانبه «أنّ منع التونسي من تولّي بعض الوظائف، يعني تجريده من حقّه باعتباره مواطنا والحكم عليه بالقصور القانوني وهو إجراء مشوب باللاّشرعية وينتهك مبدءًا مسجّلا بالفصل الأوّل من الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن ومفاده أنّ النّاس يولدون ويظلّون أحرارًا ومتساوين أمام القانون» (34).

فدون الاعتراف بإنسانيّة الجميع ومواطنتهم ينحطّ الحوار إلى همهمات صاخبة، وأيّا كان من يفوز (في السياسة)، فإنّ المجتمع سيخسر، ويصبح «البرابرة على أبواب المدينة» (35) على حدّ قول المفكر الأمريكي موراي (Murray).

ومن منطلق الوعي بأنّ الانتخاب هو وسيلة ممارسة الحرّية في المجال السياسي وأنّ حق الانتخاب من لوازم الحرية السياسية، إذ من خلاله يتمّ اختيار القادة السّياسيين والبرامج السياسية، وينظر الحكّام لإرادة النّاخبين باعتبارها محور الاهتمام الأوّل في السّياسات والبرامج التي يضعونها والمواقف التي يتّخذونها، بما يدفعهم إلى العمل على إرضاء من عهدوا إليهم بمصائرهم، ومن ثمّ يعيشون تحت تهديد هزيمة مقبلة إن هم أخلّوا بالتزاماتهم تجاه من أوصلوهم إلى سدّة السلطة. ذهب الشيخ عبد العزيز الثعالبي إلى أنّ الانتخاب مبدأ إسلامي أصيل، وأنّ الخلفاء رؤساء منتخبون أي من الممكن خلعهم، خلافا للتأويلات التي استند فيها الطغاة والمغتصبون إلى القرآن لتبرير جرائمهم واغتصابهم للسّلطة (36). وبيّن أنّ رئيس الدولة ملزم باتباع رأي الأغلبيّة واستشارة الشعب وضمان حرّية الجمعيات وحقّ تقديم العرائض(37).

وتغدو الإشكالية المحوريّة -كما يرى الثعالبي- في كيفيّة «الارتفاع بالتونسيين إلى مستوى الشعوب القادرة على أن تحكم نفسها بنفسها... من خلال النظام الدّستوري المقام على مسؤولية الحاكم أمام الشعب والتفريق بين السلط» (38)، وهو ما يضمن «المساواة بين الجميع أمام القانون وأمام الوظائف العموميّة وإلغاء الامتيازات والحصانة الجبائية، ويكون من حقّ التونسي مهما كانت ديانته ومهما كان الجنس الذي ينتمي إليه المشاركة في جميع المناظرات والوظائف العموميّة». فالمُساواة في الحقوق والحظوظ ضرورية للحرّية والتمييز بين المواطنين خارج دائرة القدرة والكفاءة اعتداء على الحرّية وإرباك للسّلم الاجتماعي.

وغير بعيد عن رأي الثعالبي، قرّر أحمد السّقا الذي جمعته بالثعالبي أواصر «القرابة» الفكرية والنضالية، «أنّ السّلطة السّياسيّة في التشريع الإسلامي أقيمت من أجل مصلحة المسلمين ولضمان حقوقهم ولا ينبغي لها في كل الأحوال أن تمسّ بالمبدإ الأصلي لحرّية الفرد واستقلاليته» (39).

وإذا كان الشعب مطالبا بالطّاعة، فالحاكم «مطالب حتما بالاستجابة لرغبة الأمّة، ولا يجوز له معارضتها إذا رأى أنّ هذه الرّغبة جماعيّة وإلاّ انهارت سلطته وخالف ما عهد إليه بمهمّة صيانته، أعني السّلم الاجتماعي» (40).

ولفت السّقا الانتباه إلى أنّ تفرّد الحاكم بالسّلطة، دونما اعتبار لإرادة الشعب ذريعة «إلى العصيان وانتشار الفوضى في كنف الشرعية»(41).

فالصّفة المميّزة للحاكم في رأي السّقا أنّه «مفوّض في نظر القانون المدني لا تتجاوز سلطته العليا الحدود التي أقرّتها الأمّة ورضيت بها بكلّ حرّية»(42).

وبيّن السّقا أن السّلطة السياسية في التاريخ العربي الإسلامي استغلّت عامل الفتن والصّراعات المذهبيّة والسياسية وحكمت بلا وازع وأرغمت النّاس على الطّاعة بإشاعة نظرية الاستسلام للقضاء والقدر والاستناد إلى تأويلات باطلة للنصّ الدّيني واعتبر أنّ وقائع التاريخ الحديث وما نجم عنها من تحوّلات ما فتئت تعمّق إرادة الإنسان فردًا وجماعة وتؤكّد سيادته على أرضه وحقّه في تقرير مصيره بنفسه، تمثّل فرصة سانحة وحافزا للشعوب العربية الإسلاميّة كي تجدّد وعيها وتنظّم جهودها للاضطلاع بمهمّتها في فرض سيادتها وإرادتها التي أصبحت بحكم التاريخ مسألة حيويّة وحاجة ضروريّة(43).

وفي عدد خصّصته مجلّة «الفجر» لسان الحزب الدّستوري القديم لموضوع «الدساتير الحديثة» (44) بيّنت أنّه لا غنى لأيّ شعب من الشعوب في الحقبة الحديثة عن دستور مدوّن يعدّ شرطا ضروريا للحرّية السّياسيّة، إذ يقضي بأن تكون الأمّة مرجع كلّ سلطة في البلاد وصاحبة القول في جميع شؤونها... وأن يكون الشعب صاحب السيادة على مصالحه(45) واتخذت «الفجر» من التاريخ الحديث شاهدًا على أنّ «الحكم لا يكون ثابتا قويّا مالم يدعّمه الرأي العام، فلا تصلح القوّة الجبريّة أساسا لحكم مستديم ولا تثبت دولة على غير رضى المحكومين».

فالدّولة بلا حرية ضعيفة ومتداعية لأنّها لا تقف على أساس متين من رأي عام واع وداعم ولأنّ ما تتوخّاه من أساليب تسلّطية لا تلبث أن تقود المجتمع إلى هزّات مأسوية وخيمة العواقب(46). أمّا في الدّولة الدّستوريّة الديمقراطيّة حيث يكون «حقّ التصويت عامّا لجميع البالغين»، و«يُقرّر مبدأ فصل السلطات» (47)، فإنّ مجال الحرّية سيتّسع لتزداد باتساعه دائرة استخدام طاقات الحرّية الفردية والجماعية في مجالات البحث والكشف والإنجاز وصولا إلى أعلى مستوى ممكن من التمدّن الاجتماعي والسّياسي، والرّفاه الاقتصادي، مصدره نهوض عام لبناء الحياة التي ساهمت الإرادة الجماعية في نحت معالمها.

وفي هذا السّياق بيّن الشيخ محمد الخضر حسين أنّ السّياسة العادلة تستوجب أن يوسّع الحكّام صدورهم للمقالات التي توجّه إليهم، ويقبلون التعريض بخطإ اجتهاداتهم واختياراتهم وإن كانت اللّهجة قارصة العبارة، وأن يطلقوا للآراء أعنّتها لتعرض عليهم في أي صبغة شاءت(48). وأبرز أنّ المناخ الذي تشيع فيه الحرّيات الفكرية والسياسية هو «السلّم الذي تعرج منه المجتمعات إلى الأفق الأعلى من الأمن والسعادة»(49)، في إشارة إلى الارتباطات المتبادلة والمتداخلة بين الحريات الفكرية والسياسية من ناحية وإيفاء الاحتياجات المادّية والاقتصاديّة حقّها من ناحية أخرى، لما تقوم به الحرية السياسية من خلال ما تتيحه من الحوارات والمناقشات العامّة المفتوحة والصّريحة من دور في توفير الحوافز وتوسيع المعلومات من أجل حلّ الضرورات الاقتصادية، ودفع النشاط الاقتصادي إلى أقصى مدى من الحيويّة والإنتاج.

وفي المقابل، لفت الخضر حسين النّظر إلى أنّ الدولة التي تضع الموانع والحواجز أمام حرّية الآراء السياسيّة وتسوس النّاس باعتماد أساليب القمع والإكراه دولة نازلة إلى حضيض التلاشي والفناء، إذ تأوي دوائرها الضعفاء والسّفلة من الرّجال الذين يتوخّون في تدبير شؤونها الخداع والمخاتلة، وينفضّ من حولها الشرفاء والعظماء من الرّجال، فيكون ذلك سببا في انحدار المجتمع شيئا فشيئا إلى هاوية الذل ونكد الحياة(50). وانتهى إلى أنّ العلاقة بين الحرية السياسية من جانب، والاستقرار الاجتماعي والازدهار الاقتصادي من جانب آخر ليست أداتيّة فحسب بل هي علاقة بنيويّة في المقام الأوّل، لا تشتغل عناصرها إلّا في نطاق التكامل والانسجام المتبادل. فلا غرو أنّ «الحقوق في دولة الحرّية تؤخذ بصفة الاستحقاق، وفي دولة الاستبداد لا تطالب إلا بصفة الاستعطاف»(51).

والملاحظ أنّ الشيخ الخضر حسين أشار إلى أنّ الحقوق في دولة الحرّية «تؤخذ» أي ينالها أصحابها على سبيل «الاستحقاق» الذي يكفله الدستور وتضبطه القوانين، فيما لا تتجاوز الحقوق في دولة الاستبداد دائرة «المطالبة المستعطفة»، وما يترتب عليها من الخضوع والمذلة في المقال.

وقد استأثرت معالجة هاتين المعادلتين (حرية سياسية حقوق ازدهار) ≠ (إكراه ضياع الحقوق انحدار) باهتمام الشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور الذي أشاد بالمجتمعات «الراقية» التي تتألف من جماعات فاضلة أو أضدادها (الاختلاف والتعدد) فلا غنى لها عن تأسيس قواعد العدل لإصلاح الدّهماء وإقناع الحكّام لأنّ هؤلاء وإن كانوا يعرفون العدل ويجزمون بحسنه، إلا أنّهم في الأحوال الخاصّة مأسورون للنشوة أو الغضب، فكأنهم يُحبّون أن يكونوا استثناء لما يغلب من الهوى على التعقّل... فكان العدل وما ينشأ عنه من الحرّية أصل العمران وبه قامت الأرض ودامت الدول (52) فإذا انعدمت الحريات وسيق النّاس كقطعان الأنعام، غلّقت سبل الحصول على الحقوق إذ «كيف يجد المرء سبيلا لأخذ حقوقه وهو يرى الكثير منها مستترا في حصون العظماء، فلا تستطيع يده وصولا إليه ولا فمه أن يبدي حنينا عليه.. وكيف يمكنه التّجاهر برأيه وهو يعلم أنّ كلمة تغضب زيدًا وعملا يسوء عمرًا فلا يأمن من الأذى بأصنافه... وهذا الوضع إذا دام عليه النّاس فسدوا وذلّوا» (53)، ذلك أن «الاستبداد يجرّ إلى دحض حقوق النّاس.. فكلّ واحد (في المؤسسة السياسية) يطغى على من هو دونه، وذلك فساد عظيم» (54).

فالاستبداد يعاد إنتاجه داخل مؤسسات المجتمع السياسية والاجتماعيّة ليصبح ثقافة عامّة وظاهرة آخذة في التوسّع وذلك «ما يثير الحفائظ والضغائن في المطغيّ عليهم وتنطوي نفوسهم على كراهيّة ولاة الأمور وتربّص الدّوائر بهم، ويكون رجال الدّولة متوجّسين منهم خيفة ويحذرونهم في كلّ حال وذلك يفضي إلى فساد عظيم» (55)، إذ تنقلب قوى المجتمع وطاقاته عوامل تآكل داخلي بدل أن تتضافر جهودها وتتعاضد للبناء، فيدبّ التداعي في مؤسسات الدولة بمقدار اتساع هذه الظاهرة وتفشّيها.

وعلى هذا الأساس اعتبر ابن عاشور «أنّ الحريّة أثقل عبءًا على الظّالمين والجبابرة والمخادعين، لذلك ما فتئ هؤلاء منذ أقدم العصور يبتكرون الحيل للضغط على الحرّيات أو تضييقها أو خنقها ليكمّموا أفواه النّاس عن الشكاية والضّجيج» (56).

فالسّلطة السياسيّة تعمل دون توقّف على توسيع دائرة نفوذها، وسبيلها في ذلك تضييق الحريات أو خنقها ووأدها، والنّاس مدعوون من الجانب الآخر إلى «الشكاية والضّجيج» لإيقاف زحف السّلطة والحدّ من سطوتها الّتي لا تكون إلا على حساب حرياتهم وحقوقهم، وهذا يذكّر إلى حدّ بعيد بقول مونتسكيو «لا يوقف السّلطة (السياسية) إلاّ السّلطة (الشعبية)» (57).

ومن ثمّ رأى ابن عاشور أنّ ما لدى السّلطة السياسيّة من نفوذ ينبغي أن يتّجه إلى «تجهيز الجيوش لحماية الأوطان من العدوان (القوّة العسكرية) وللادّخار لدفع الطّاريات والعاديات على الحرم والأموال (القوّة الاقتصادية) لا لتجعل بأسها لإخضاع شوكة العدل وإرغام الآمرين بالمعروف على السّكوت» (القوة الأمنية) (58).

فإقدام السّلطة السّياسيّة على تضييق الحرّيات وتكميم الأفواه، ينطوي -في نظر ابن عاشور- على خطورة بالغة ويعدّ منزلقا غير مأمون العواقب، لذلك شدّد على أنّ «موقف تحديد الحرّية موقف صعب وحرج ودقيق... فواجب ولاة الأمور التريّث فيه وعدم التعجّل» (59). ونبّه إلى أنّ «الاعتداء على الحرية نوع من أنواع الظلم(60)».

وكذا يتبيّن أنّ كلّ تعزيز للحرّيات السياسيّة من خلال فتح مجال المشاركة السياسيّة والمعارضة الحرّة وتشجيع الحوارات والمناقشات حول القضايا المتعلّقة

بالشأنين الدّاخلي والخارجي، يعدّ عاملاً جوهريّا في عملية التنمية الاقتصاديّة ومقوّمًا أساسيّا من مقوّمات السّلم الاجتماعي.

ولمّا كان النّظام الديمقراطي قمّة التمدّن السّياسي الذي تتّسع فيه دائرة الحرّية إلى أبعد مدى ويتقلّص فيه الإكراه إلى أقصى درجة ممكنة، اعتبر ابن عاشور أنّ النظام الجمهوري هو الأقرب لطبيعة القواعد الشرعية، ولم ير تعارضا بين أصول الشريعة والنّظام الديمقراطي(61)، وأشاد بالانتخاب وبالمجالس النيابية واعتبر أنّها أفضل الطرق وأضمنها للتعبير عن إرادة الأمّة(62)، وأباح الترشّح للمسؤوليات السّياسيّة باعتباره ضرورة من ضرورات الديمقراطيّة(63) خلافا للسائد في المنظومة التقليدية وبيّن أنّ الحاكم في النظام الديمقراطي من يختاره جمهور الأمة (64). وانتهى إلى أنّ أصول الشريعة تلتقي مع أصول الديمقراطيّة في العمل على إسقاط نظم الضّغط والاستبداد وتزجّ بالحكّام إلى موقف المراقبة والمحاسبة(65).

خاتمة :

في ضوء ما تقدّم يمكن القول إنّ النّخبة الفكريّة والسّياسيّة التونسيّة في الثلث الأوّل من القرن العشرين، لم تعد تفكّر في المسألة السّياسيّة عامّة وفي مسألة الحرّية ومتفرّعاتها خاصّة من خلال النّص المقدّس والاجتماع الدّيني كما دأب على ذلك فقهاء السّياسة الشرعية والآداب السّلطانية ومؤرّخو البلاط الذين وظّفوا مفاهيم «الطّاعة لوليّ الأمر»، و«اتقاء الفتنة» في اتجاه إعطاء طابع الشرعيّة للسّلطة السياسيّة، ومركزية سيادة الحاكم، بل أصبح التفكير السّياسي لدى هذه النّخب منطلقًا من الاجتماع الإنساني المدني، ومن الإصغاء إلى الواقع ومجرياته والتاريخ وتحوّلاته. فقد أدركت العناصر الليبراليّة المتخرّجة من المدرسة الصّادقية ومعهد «كارنو» ومن الجامعات الفرنسية (البشير صفر/ على باش حانبه/ أحمد السّقا/ البحري قيقة..) أن تطوّرات التاريخ الحديث أقامت الدّليل على أنّ مكاسب النظام السياسي الديمقراطي الحديث، كانت في صالح مركزية حقوق الفرد وإرادة الجماعة ومن أجل دفع المجتمعات الإنسانيّة إلى أشكال أرقى من الحياة، وأنّ هذا النظام هو وحده الكفيل بتوفير فرص التغيير السّياسي السلمي المعبّر عن الإرادة الجماعيّة والمعتمد على القواعد المشروعة والأساليب المتّفق عليها، فوّظفت بلا مواربة مفاهيم الفكر السّياسي الحديث واعتمدت على مفرداته، معتبرة أنّ السّياسة شأن عامّ، وأنّ مفاهيم الطّاعة والرّاعي والرعيّة وما تولّد عنها من المقولات : «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم» و«ألف ليلة بسلطان جائر خير من ليلة واحدة بلا سلطان» و«الواجب طاعة ولاة الأمر وإن جاروا» التي أشاعتها كتب السّياسة الشرعيّة والآداب السّلطانية، قد زالت بزوال البنى الفكرية والدّينيّة والاجتماعيّة التي احتضنتها وهيأت الوعي العام لقبولها. وتبيّنت في المقابل أنّ الحرّية السّياسيّة التي تفتح الطريق للمشاركة العامّة في العمليّة السّياسيّة والمساهمة الفاعلة البنّاءة في تسيير الشأن العامّ، من العوامل الأساسية لإخراج المجتمع التونسي خاصّة والمجتمعات العربية الإسلاميّة عامّة من وهدة السّقوط الحضاري التي تردّت فيها، وأنّ الدّولة الحديثة تقوى وتزدهر بوعي مواطنيها وفاعليتهم في الواقع ومشاركتهم في إدارة شؤون الدّولة، نتيجة للإمكانات الواسعة التي تتيحها لهم الحرّيات والحقوق التي يتمتّعون بها.

أمّا التنويريون الزّيتونيون فقد وقفوا على أنّ مدونة السّياسة الشرعية غدت مدونة بائدة، فعملوا على إكساب المفاهيم السّياسيّة المستمدّة من مبادئ الرسالة الإسلامية وقيمها دلالات تنسجم مع طبيعة النظام السّياسي الحديث وتحويلها من مفاهيم جامدة ومغلقة إلى مفاهيم منفتحة على الاغتناء بالجديد المتجدّد من المعاني والدّلالات المرتبطة بتجدّد شؤون الحياة وتطوّر المعارف وتغيّر الذهنيات، فلم يجدوا حرجا في توظيف المفاهيم الحديثة وتبنّيها كالانتخاب والترشّح والمجلس النيابي وإرادة الأمّة والفصل بين السّلطات والحريات

41) المصدر نفسه، ص 139 .

42) المصدر نفسه، ص 144 .

43) مجلة الفجر، شعبان ورمضان 1340/ 1922 .

44) المصدر نفسه.

45) Horkheimer (Max) Théorie critique, Payot, Paris 1978, p13 (3)

46) الفجر، المصدر نفسه.

47) الحرية في الإسلام، المصدر نفسه، ص 68 .

48) حسين (محمد الخضر)، محاضرات، جمع وتحقيق علي الرضا التونسي، المطبعة التعاونية دمشق 1974، ص 96.

49) الحرية في الإسلام، المصدر نفسه، ص 17 ومحاضرات، المصدر نفسه، ص 95.

50) الحرية في الإسلام، المصدر نفسه، صص 62 و 63.

51) ابن عاشور (محمد الطاهر)، تحقيقات وأنظار في القرآن والسنّة، الشركة التونسيّة للتوزيع، تونس 1985، ص62 و 63.

52) المصدر نفسه، ص 63.

53) التحرير والتنوير، المصدر نفسه، ج 30، ص 62 و 63.

54) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

55) أصول النّظام الاجتماعي. . . المصدر نفسه، ص 170.

56) Montesquieu (Charles), l'Esprit des lois , Garnier, Paris 1961, vol1 p104 .

57) التحرير والتنوير، المصدر نفسه، ج 28، ص 167.

58) أصول النظام. . . المصدر نفسه، ص 177 .

59) مقاصد الشريعة، المصدر نفسه، ص 133 .

60) أصول النظام، المصدر نفسه، صص 213 و 215.

61) المصدر نفسه، ص 212.

62) التحرير والتنوير، المصدر نفسه، ج 13، ص 9.

63) أصول النظام. . . المصدر نفسه، ص 214 .

64) أسس التقدّم والمدنية في الإسلام، جريدة «حبيب الأمّة» 21 ماي 1906 وما بعده من أعداد.

65) أصول النظام . . . المصدر نفسه، ص 108 .

الإسلام والسّؤال

الهذيلي المنصر / جامعي، تونس

يعودُ سؤالُ الإسلام في تونس إلى الواجهة بفعلِ التطوّرات الإجتماعية والسّياسية التي تَلت منعطفَ الرّابع عشر من جانفي 2011. بعض آثار هذه التطوّرات بادية للعيان وبعضها الآخر يتفاعَلُ باطنًا. تحتلّ المسألة السّياسية حيِّزًا معتبرًا من الإهتمام ذلك لأنَّ البلد يُعيدُ تشكّله بسرعة والمواعيد الإنتخابية متقاربة كما أنَّ العائلات السّياسية لا زالتْ تبحَثُ عن توازنها المفقود، تمايُزًا وتماهيًا وتحالُفًا. هناك بعضُ الغفلة عن المَسألة الثقافية قد تَتجاوَزُها الأطرافُ قريبًا وهذا ما نَأمَلُهُ. أمّا إذا طالت الغفلةُ وامتدّت فإنّهُ يُخشى على المسار برُمّتهِ من الإنتكاس. ذَلكَ أنَّ الثّقافة تَمَسُّ الذّهنياتَ والعقَليات ومطلوبٌ من هذه الأخيرة أن تواكِب، بلْ وتَتقدّمَ، المسار. إذا كانت السّياسة تُعنى بحركة الأجساد داخل المدينة، نُظمًا وقوانين ومؤسّسات، فإنَّ لأصحاب الأجساد عقولا وأفكارًا وأذواقًا يفترَضُ فيها أن تكون منفتحة على ما يتحقَّقُ أرضًا. هناكَ شُروطٌ ثقافية للدّيمقراطية إذا غابَتْ غابَتْ معَها الدّيمقراطية التي تسعى الأحزاب وغيرُها من مؤسّسات إلى إنجازها. كما أنّ هناكَ شروطًا ثقافية لحضور الإسلام إدارةً وتوجيهًا وتسييرًا. ولعلَّ الأمرَ المتّصلَ بالإسلامَ هو أكثرُ الأمور حساسيةً. الإسلامُ يعودُ بيْنَنَا عودةَ مقهور ومكبوت. بعد قُرون الإنحطاط الطّويلة والتي غَيبت سؤالَ الإسلام وغيره من الأسئلة وبعد مرحلةٍ إستعمارية تَميّزتَ باستقدام نموذَجٍ ثقافيٍّ مغايرٍ منافس، نموذج ثقافيّ غربيّ وفرنسيّ قويّ ونشيط، كانَ على دولة بورقيبة، المنحازَة إلى التحديث، أن تواصلَ بطريقتها الخاصّة استبعادَ الإسلام وحشْره في زاوية الفلكلور والمراسم والأعياد رغمَ أنَّ فترةَ تَسلّم بورقيبة المقاليد اتّسمتَ بزَخَمٍ زيتونيٍّ علميٍّ ومعرفيٍّ جعلَ أعلامًا مرموقين من أمثالِ الشّيخ الطّاهر ابن عاشور يطرحون باقتدار قضايَا الإصلاح والمراجعة والتّحديث. أمّا بن علي فقدْ ذهبَ بعيدًا وأوغل في الكبتِ شرْقًا وغرْبًا وانطلق من صراع سياسيٍّ مَعَ الإسلاميين ليتعامَل مع الإسلام ومَظاهره تعامُلا كيديًا ورثنا وضْعًا كارثيًا. حضور التديّن بيْننَا ملموسٌ محسوسٌ ولكنَّ الوعي بالدّين منهجًا وسلوكًا مع النّاس وتسييرًا لشؤون الحياة ومقصدًا في أدنى مُستوياته. من شأنِ هذا الوضع، إذا لَمْ يُراجَع لجهة تجاوزه في وَقْتٍ قياسيٍّ أن يُسبّبَ تعطيلا حقيقيًا ويَجُرَّ التونسيين إلى متاعبَ هُم في غنىً عنها.

لعلّ تأصيلَ الحرّية إسلامًا من المسائل الحسّاسة والمُستعجَلة الآن خصوصًا ونسبةٌ لا يستهانُ بها من الطّيف الإسلامي لا ترى رابطًا بين المسألتين. بل وإنّه، وفي مواقفَ عديدة ينظرُ للحرّية بريبة. فخصومُ الإسلاميين رَفَعوا عقودًا في وجههم شعارَ الحرّية واحتجّوا بها عليهم باستماتة وحماس. الحرّية، إلى جانِبَ أنّها مَبحَثٌ شاسعٌ ومفيد، مطلبٌ عزيز جمّعَ

التونسيين وكان بجمعهم وجمْع الحرّية ما كان من منعَرَج حاسم لعلّه يكون منطلقًا لدورة حضارية جديدة على ألفكر والثقافة أن يلعبا فيها دورًا مصيريًا.

السّؤالُ في حقْل الفكر ترجمَةٌ لمقولة الحرّية. الذي يُفَكِّرُ حرًّا يسألُ وسؤالُه شرط تفكيره وحرّيته. عندما يقطَعُ الفكرُ معَ السّؤال يجمُدُ ويتكلّسُ. والفكر الإسلامي لا يشذّ عن هذه القاعدة بل إنّ السّمةَ الغالبة على الإنحطاط الذي شَهِدَهُ هذا الفكر أنّ السّؤالَ غاب وحضر النّقْلُ والتّقليد فكان ما كانَ من فجوات لا زلنا إلى اليوم نعاني من آثارها المدمّرة. نحتاج حاجّةً ملحّة أن ننظرُ في العلاقة بينَ الإسلام والسّؤال. هل يحضر السّؤال في الإسلام؟ وإذا حضَر هل يكون الحضور شكليًا على اعتبار أنّ الإسلامَ دينٌ والدين في المحصّلة جواب؟ تناولُ المسألة حسّاس والأكثر حساسية المنهج المُعتمَد للإجابَة على هذه الأسئلة. إذا اعتمدنا منهجًا يقوم على مُطْلَق التضادّ فإنّنا نخلُصُ إلى نتيجة مفادها أن لا علاقة بينَ الاثنين. وفي العامّ فإنّ الذينَ يَذهَبونَ هذا المذهب محكومون بمنهج يوصلُ ضرورةً إلى هذا الإستنتاج وهو إستنتاجٌ لا نُشاطِرُهُ لأنّنا لا نَعتَمِدُ ذاتَ المنهج والإسلام يُقيمُ علاقةً بالسّؤال بمنهجه لا بمنهج غيره.

الرّحمةُ منهَجًا :

إنَّ الرّحمة منهجٌ مكتَمِلٌ ومفهومٌ مركزي ومهيمنٌ ومحيط. بها يُسوّر القرآن سورَه، بها يعرّف الله ذاته، يعرِّفُ الرّسول ويعرّفُ القرآن. في مدوّنتنا الدّينية والثّقافية تحضر الرّحمة خُلُقًا كريمًا ولكنّها قد تكون أوسَع من ذلك بكثير. الصّيغة القرآنية «بسم الله الرّحمان الرّحيم» صيغةٌ كثيفة تلَخّصُ جملة الأمور المتّصلة بالتّوحيد والإسلام، الأمر يتعلّقُ بمنهَج يخرُجُ بالرّحمة من دائرة الكلمة والمفهوم والخُلُق وَيُحوّلها أداةً أو وسيلة. والصيغة القرآنيةُ ذاتُها متواترة تختَلفُ سياقاتُها ولكن تجتمعُ كلّها في معنى البدء والشُروع سواءً تعلّقَ الأمْرُ بأكْلٍ أو بشرب أو بحديث أو كتابة أو غير ذَلك بقطْع النّظر عن طبيعة ما نَشرَعُ فيه. ما نشرَعُ فيه قد يكون تعبّديًا وقد يكون أرضيًا دنيويًا وعندما تحضر بسم الله الرّحمان الرّحيم فكأنّها تَصلُ المتباعدات أو المتفرّقات وكأنّها توَحِّدُ الوجود المتعدّد وتضع كلَّ ما نأتي من سلوكات في ذات البوتقة. بسم الله الرّحمان الرّحيم تُحوِّل الأكْلَ والمُتعة عبادة. توحيد البدايات يُعَوِّض عن تشتّت المآلات ولا فرق من هذا المنطلق بين من يُصلّي ويأكُل لأنَّ العبرة بالبدايات لا بالمآلات. إنّ الآكِلَ المستحضر ساعةَ أكله وآنطلاقًا من بسم الله الرّحمان الرّحيم أنّهُ من ضمن وجود متّصل بالرّحمان الرّحيم وأنّه بالأكْل أو بغيره إنّما ينخرطُ في هذا الوجود سعيدًا، يكون أبْلَغَ إيمَانًا من الذي يُصلّي من دون أن تُمثّل صلاته إستحضارًا وآنخراطًا. الوصلية جوهَر بسم الله الرّحمان الرّحيم التي هي جوهر التّوحيد الإسلامي والوصلية، إذا فهمناها منهجًا وهي كذلك، تُحدّد رؤية وتُربي عندنا عينًا إستثنائية تري وصْليًا ولا ترى قطعيًا أو فصليًا. صحيحٌ هي ترى أضدَدًا ولكنّها ايضًا وهذه مزيَّتها ترى صِلةً بين الأضداد وهي إذا رأت الصّلة ما عادت ترى الأضداد كما يراها الذي لا يرى الصّلة أو الصّلات. تكفي ساعاتٌ قليلة لتبصر بعد الظلمة الضوء ويكفيك قليلٌ من الذكاء الفطري والمُشترك أن تفهَم أنَّ الليل والنّهار المتضادّين جدًّا متواصلين جدًا. إبراهيم الباحثُ عن ربّه شمْسًا وقمَرًا كفر بهما وبلَغ الله، واصل الشّمس بالقمر، واصل الليل بالنّهار، العسر باليُسر وغير ذلك من أضداد ومتقابلات. الإلاه حقًّا يكونُ وصليًا بآمتياز وتلك رحمانيته ويكون محرّكًا للخلق في إتّجاه الوصلية وتلك رحيميته. المسلمُ يصلّي وبالصّلاة يقيم صِلةً، أو هكذا يفترضُ أن يكون الأمر، بينه وبين الخالق ، هو يرى إمكانية تواصُله وهو الإنسان المحدود والضّعيف مع الله الجليل والخالق والعظيم ولكنّهُ لا يرى إلا قليلا أنّ التواصُلية التي تَتشكّل في الإسلام صلاةً إنّما هي منهج يخرج من مطلق التضادّ إلى ممكن الإتّصال واللقاء. محمّد كان دائمَ الصّلاة لأنّهُ كان وصليًا في كلِ أمر، يأكُل الطّعام ويتزوّجُ النّساء ويمشي في الأسواقِ ويسائلُ جبريل، كان متعدّدًا كلَّ

الإسلام والسّؤال

الهذيلي المنصر / جامعي، تونس

يعودُ سؤالُ الإسلام في تونس إلى الواجهة بفعل التطوّرات الإجتماعية والسّياسية التي تلت منعطفَ الرّابع عشر من جانفي 2011. بعض آثار هذه التطوّرات بادية للعيان وبعضها الآخر يتفاعَلُ باطنًا. تحتلُّ المسألة السّياسية حيّزًا معتبرًا من الاهتمام ذلك لأنَّ البَلد يُعيدُ تشكّله بسرعة والمواعيد الإنتخابية متقاربة كما أنَّ العائلات السّياسية لا زالتْ تبحَثُ عن توازنها المفقود، تمايُزًا وتماهيًا وتحالُفًا. هناك بعضُ الغفلة عن المسألة الثقافية قد تَتجاوَزُها الأطرافُ قريبًا وهذا ما نَأمُلُه. أمّا إذا طالت الغفلةُ وامتدّت فإنَّهُ يُخشى على المسار برُمَّتِه من الإنتكاس. ذَلكَ أنَّ الثّقافة تَمَسُّ الذّهنيات والعقليات ومطلوبٌ من هذه الأخيرة أن تواكِب، بلْ وتَتقدّمَ، المسار. إذا كانتَ السّياسة تُعنى بحركة الأجساد داخل المدينة، نُظمًا وقوانين ومؤسّسات، فإنَّ لأصحاب الأجساد عقولا وأفكارًا وأذواقًا يفترَضُ فيها أن تكون منفتحة على ما يتحقّقُ أرضًا. هناك شُروطٌ ثقافية للدِّيمقراطية إذا غابَتْ غابَتْ معَها الدّيمقراطية التي تسعى الأحزاب وغيرُها من مؤسّسات إلى إنجازها. كما أنّ هناكَ شروطًا ثقافية لحضور الإسلام إدارةً وتوجيهًا وتسييرًا. ولعلَّ الأمرَ المتَّصلَ بالإسلام هو أكثرُ الأمور حساسيةً. الإسلامُ يعودُ بيْنَنَا عودَةَ مقهور ومكبوت. بعد قُرون الإنحطاط الطّويلة والتي غيبت سؤالَ الإسلام وغيره من الأسئلة وبعد مرحلةِ إستعمارية تَميّزتَ باستقدام نموذَج ثقافيٍّ مغاير منافس، نموذج ثقافيٍّ غربيٍّ وفرنسيٍّ قويٍّ ونشيط، كانَ على دولة بورقيبة، المنحازَةِ إلى التحديث، أن تواصلَ بطريقتها الخاصّة استبعادَ الإسلام وحشْره في زاوية الفلكلور والمراسم والأعياد رغمَ أنَّ فترةَ تَسلّم بورقيبة المقاليد اتّسمتَ بزَخم زيتونيٍّ علميٍّ ومعرفيٍّ جعلَ أعلامًا مرموقين من أمثالِ الشّيخ الطّاهر ابن عاشور يطرحون باقتدار قضايَا الإصلاح والمراجعة والتّحديث. أمّا بن علي فقدْ ذهبَ بعيدًا وأوغل في الكَبت شرْقًا وغرْبًا وانطلق من صراع سياسيٍّ مَعَ الإسلاميين ليتعامَل مع الإسلام ومَظاهرهِ تَعامُلا كيديًا ورّثنا وضْعًا كارثيًا. حضور التديّن بيْنَنَا ملموسٌ محسوسٌ ولكنَّ الوعي بالدّين منهجًا وسلوكًا مع النّاس وتسييرًا لشؤون الحياة ومقصدًا في أدنى مُستوياته. من شأن هذا الوضع، إذا لَمْ يُراجَع لجهة تجاوزه في وَقْتٍ قياسيٍّ أن يُسبِّبَ تعطيلا حقيقيًا ويَجُرَّ التونسيين إلى متاعبَ هُم في غنىً عَنها.

لعلّ تَأصيلَ الحرّية إسلامًا من المسائل الحسّاسة والمُستعجَلة الآن خصوصًا ونسبةٌ لا يستهانُ بها من الطّيف الإسلامي لا ترى رابطًا بين المسألتين. بل وإنّه، وفي مواقف عديدة ينظُرُ للحرّية بريبة. فخصومُ الإسلاميين رَفَعوا عقودًا في وجههم شعارَ الحرّية واحتجّوا بها عليهم باستماتة وحماس. الحرّية، إلى جانبِ أنّها مَبحَثٌ شاسعٌ ومفيد، مطْلبٌ عزيز جمّعَ

التونسيين وكان بجمعهم وجمْع الحرّية ما كان من منعَرَج حاسم لعلّه يكون منطلقًا لدورة حضارية جديدة على الفكر والثقافة أن يلعبا فيها دورًا مصيريًّا.

السّؤالُ في حقْل الفكر ترجمةٌ لمقولة الحرّية. الذي يُفكّرُ حرًّا يسألُ وسؤالُه شرط تفكيره وحرّيته. عندما يقطَعُ الفكْرُ معَ السّؤال يجمُدُ ويتكلّسُ. والفكر الإسلامي لا يشذُّ عن هذه القاعدة بل إنّ السّمةَ الغالبة على الإنحطاط الذي شهدَهُ هذا الفكر أنّ السّؤالَ غاب وحضر النّقْلُ والتّقليد فكان ما كانَ من فجوات لا زلنا إلى اليوم نعاني من آثارها المدمّرة. نحتاج حاجةً ملحّة أن ننظرُ في العلاقة بينَ الإسلام والسّؤال. هل يحضر السّؤال في الإسلام؟ وإذا حضَر هل يكون الحضور شكليًّا على اعتبار أنّ الإسلامَ دينٌ والدين في المحصّلة جواب؟ تناولُ المسألة حسّاس والأكثر حساسية المنهج المُعتمَد للإجابَة على هذه الأسئلة. إذا اعتمدنا منهجًا يقوم على مُطْلَق التضادّ فَإنّنا نخلُصُ إلى نتيجة مفادها أن لا علاقة بينَ الإثنين. وفي العامّ فإنّ الذينَ يَذهَبونَ هذا المذهب محكومون بمنهج يوصلُ ضرورةً إلى هذا الإستنتاج وهو إستنتاجٌ لا نُشاطِرُهُ لأنّنا لا نعتمدُ ذاتَ المنهج والإسلام يُقيمُ علاقةً بالسّؤال بمنهجه لا بمنهج غيره.

الرّحمةُ منهَجًا :

إنَّ الرّحمة منهجٌ مكتَملٌ ومفهومٌ مركزي ومهيمنٌ ومحيط. بها يُسوّر القرآنُ سورَه، بها يعرّف الله ذاته، يعرّفُ الرّسول ويعرّفُ القرآن. في مدوّنتنا الدّينية والثّقافية تحضر الرّحمة خُلُقًا كريمًا ولكنّها قد تكون أوسَع من ذلك بكثير. الصّيغة القرآنية «بسم الله الرّحمان الرّحيم» صيغةٌ كثيفة تلَخّصُ جملة الأمور المتّصلة بالتّوحيد والإسلام، الأمر يتعلّقُ بمنهَج يخرُجُ بالرّحمة من دائرة الكلمة والمفهوم والخُلق ويُحوِّلها أداةً أو وسيلة. والصيغة القرآنيةُ ذاتُها متواترة تختَلفُ سياقاتُها ولكن تجتمعُ كلّها في معنى البدء والشّروع سواءً تعلّقَ الأمْرُ بأكْلٍ أو بشرب أو بحديث أو كتابة أو غير ذَلك بقطْع النّظر عن طبيعة ما نَشرَعُ فيه. ما نشرَعُ فيه قد يكون تعبّديًا وقد يكون أرضيًّا دنيويًّا وعندما تحضر بسم الله الرّحمان الرّحيم فكأنّها تَصِلُ المتباعدات أو المتفرّقات وكأنّها توَحّدُ الوجود المتعدّد وتضع كلَّ ما نأتي من سلوكات في ذات البوتقة. بسم الله الرّحمان الرّحيم تُحوِّلُ الأكْلَ والمُتعة عبادة. توحيد البدايات يُعَوِّض عن تشتّت المآلات ولا فرق من هذا المنطلق بين من يُصلّي ويأكُل لأنَّ العبرة بالبدايات لا بالمآلات. إنّ الآكِلَ المستحضر ساعةَ أكله وانطلاقًا من بسم الله الرّحمان الرّحيم أنّهُ من ضمن وجود متّصل بالرّحمان الرّحيم وأنّه بالأكْل أو بغيره إنّما ينخرطُ في هذا الوجود سعيدًا، يكون أبْلَغَ إيمَانًا من الذي يُصلّي من دون أن تُمثِّل صلاته إستحضارًا وانخراطًا. الوصلية جوهَر بسم الله الرّحمان الرّحيم التي هي جوهر التّوحيد الإسلامي والوصلية، إذا فهمناها منهجًا وهي كذلك، تُحدِّد رؤيةً وتُربي عندنَا عينًا إستثنائية تري وصْليًا ولا ترى قطعيًا أو فصليًا. صحيحٌ هي ترى أضدَدًا ولكنّها ايضًا وهذه مزيّتها ترى صلةً بين الأضداد وهي إذا رأت الصّلة ما عادت ترى الأضداد كما يراها الذي لا يرى الصّلة أو الصّلات. تكفي ساعاتٌ قليلة لتبصر بعد الظلمة الضوء ويكفيك قليلٌ من الذّكاء الفطري والمُشترك أن تفهَم أنَّ الليل والنّهار المتضادّين جدًّا متواصلين جدًّا. إبراهيم الباحثُ عن ربّه شمْسًا وقمَرًا كفر بهما وبلَغ الله، واصل الشّمس بالقمر، واصل الليل بالنّهار، العسر باليُسر وغير ذلك من أضداد ومتقابلات. الإلاه حقًّا يكونُ وصليًّا بامتياز وتلك رحمانيته ويكون محرّكًا للخلق في إتّجاه الوصلية وتلك رحيميته. المسلمُ يصلّي وبالصّلاة يقيم صلةً، أو هكذا يفترضُ أن يكون الأمر، بينه وبين الخالق ، هو يرى إمكانية تواصُله وهو الإنسان المحدود والضّعيف مع الله الجليل والخالق والعظيم ولكنّهُ لا يرى إلا قليلا أنّ التواصُلية التي تتشكّل في الإسلام صلاةً إنّما هي منهج يخرج من مطلق التضادّ إلى ممكن الإتّصال واللقاء. محمّد كان دائمَ الصّلاة لأنّهُ كان وصليًّا في كلِّ أمر، يأكُل الطّعام ويتزوّجُ النّساء ويمشي في الأسواقِ ويسائلُ جبريل، كان متعدِّدًا كلَّ

هذا التعدّد المبهر المعجز وكان متّحدًا متوحّدًا موحّدًا، بل كان رسول التّوحيد، معلّمهُ وأستاذه. كثيرًا من الذين صلّوا وراءه لم يُصلّوا إلا وراءه، لم يصلّوا لا بسوق ولا ببيت، فهموا الصّلاة كتابًا موقوتًا كما فهموها وفهموا الإنتشار في الأرض بعد الصّلاة كما فهموه. صَلّوا كثيرًا هذا صحيح ولكنّهم لم يكونوا وصليين إلا قَليلا. وحّدوا الله هذا صحيح ولكنّهم في العامّ فهموا التّوحيد تشبّثًا بالواحد ولم يفهموهُ بما هو بنية وجود تلتقي بموجبها الأضداد. لهذا فعندما إلتقى ثلّةٌ من الصّحابة في السّقيفة كانت المقولة الشّهيرة منّا الأمراء ومنكم الوزراء فاصلةً بين المهاجرين والأنصار. قد يكون لهذه المقولة ما يبرّرُها بحسابات العقل والمصلحة والسّياسة ولكنّها نافيةٌ للأخوّة بين الطّائفتين، أخوّةٌ كانت تكون مستحيلة لولا التّوحيد وروحيّتُهُ الوصلية. وعمومًا فإنّ الفرق شاسعٌ بين أفق الأسلام ومنجز المُسلمين وإنّي أتساءل إذا كان عقلُ المُسلمين تحرّر تمامًا من روح الجاهلية وهو يحملُ الإسلام من مصر لمصر. صحيحٌ أنّ هذا المسلم غدا عابدًا لله كافرًا باللّات وهبل ولكن المسألة لا تتوقّفُ عند هذا وتتجاوزها إلى بنية الذّهن. البنية الذّهنية للمُسلمين لم تصادف دومًا و لم تواكب بما يكفي روحية الإسلام ومنهجه العميق. الإسلام يبني ذاتًا جديدة، يبنيها سلوكًا عمليًا، منهجَ تفكير، ذوقًا، تمثُّلا ومخيالا وبحضور هذه الذّات يحضر الإسلام واقعًا وفعلا ومن دون هذه الذّات فإنّ الحضورَ يكون لذاتٍ لا لإسلام. صحيحٌ أنّ هناك في تاريخنا الإسلامي صفحاتٌ مشرقة وتعبيرات راقية ونهضات علمية ومعرفية باعثة للفخر ولكنّ هناك من ضمن ما نُمجّد من تاريخ مصائب ونكبات. الوصلية الرّحمية أو الوصْل بالرّحمة من المداخل الأساسية التي تُحقّقُ فرادة إيجابية نُسَمِّيها الذّات المَسلمة و من المداخل المركزية التي تبشّرُ بذكاءٍ مختلفٍ وإدراكٍ أو رؤية غير عادية للعالَم.

التونسيون أتقنوا مناهج عديدة لم يبدعوها وإنّما استقدَموها ولا عيب في ذلك ولكنّ سؤالَهم عن الممكن الآخر ضعيف ممّا يمنَعُ عنهم الإبداع. الباحث التونسي يُحدّث عن مناهج الجدلية والحوارية والتواصلية وغير ذلك وفي هذا الحديث خير ولكن ماذا لو حدّث إضافةً وإثراءً عن الرّحمة والرّحمية والوصلية وصلة الرّحم منهجًا أو مناهجا؟ لماذا نقبَلُ من المفكّرين الغربيين مفاهيمَ يشحذونها وهم يدرسون مدوّنتهم الدينية والثقافية ولا نقبَلُ ذلك من الباحث التونسي أو العربي إلا قَليلا؟ الرّحمةُ من الرّحِم والرّحِمُ منها وصِلةُ الرّحم إنّما هي صلةٌ بالرّحمة، وجميلٌ أن نتمثّل الوجود بأسْرِهِ رحمًا جامعةً ورحمة عامّةً وأن نفهم رسالة الإسلام إنتصارًا وتثبيتًا للرّحمة وأن نفهم الله الرّحمان الرّحيم راعيًا لها بالخلق واللّطف ونافخًا لها في الوجود رَحِمًا وأن نفهَمَ الرّسول بما هو رسولٌ بالحركة الرّحيمة وتجَلٍّ للرّحمة دالّ على سبيلها. كم يُمكنُ أن نستفيد من هكذا رؤية! كم يمكنُ أن نبني من منظومات في الفكر والفنّ والعلم والتّنمية! لمّا تحدّث كبار الصوفية عن وحدة الوجود ظنّ منتقدوهم أنّ القوم يبنون بها نظرية فيزيائية علمية يفَسّرون بها الخلق. هم كانوا فقط يرسمون أفُقًا جماليًا يكون التّفكير والعمَل في اتّجاهه؛ وإذا تدبّرنا مقولة الرّحمة فإنّ ما ذهب إليه القائلون بوحدة الوجود ليس تخريفًا ولا جُنونًا وإنّما هكذا العينُ إذا ضاقت ضيّقت والسّعة من الرّحمة، وإنّنا أمّةٌ تُعوزها العين الواسعة الرّحيمة، لا نصيبَ للعين من نورٍ منتَشِرٍ إلا بقدرها وعلى قدر العين يكون النّور وعلى قدر العين يكون المدى. هكذا رأينا أن نُقَدّم لتفكير في الإسلام والسّؤال وهو تفكيرٌ خطيرٌ وحسّاس والخطورة لا تكمُنُ في المفهومين وإنّما في المنهج الذي يعتمدُهُ الحديث. فالإسلامُ دين والدّين يقتضي الايمان والتّسليم ويستقرُّ جوابًا أو هكذا نفهمُ ونُقلّد. أمّا السّؤال فإنّه بما هو سؤالٌ يرفُضُ الجواب، وإن كان بما هوَ سؤالٌ يطلُبُ الجواب حثيثًا.

على السّطح وظاهرًا فإنّ الأسلام والسّؤالَ متضادّان متصارعان متنابذان ولكن إذا نُظرَ للمسألة بعين الرّحمة ومنهجها فقد نتجاوز الأزمة ونَصل إلى خلاصاتٍ تبقي

على السّؤال ولا تنفيه وتحفظُ الإسلام وتستبقيه. والأزمة من ضمن أزمة أوسع تضعُ الله مقابل الحرّية فالفكر يتشبّث بحرّيته سؤالا وحيرةً وشكّا. جيرانُنا الغربيون هربوا إلى الحرّية من الإلاه المَسيحي المكنسن وهم هربوا من حضور طال بينهم لدين لا يقولُ بالحرّية. هم تحرّروا من الله لا به وهذا قدَرهم الثقافي والتّاريخي وإن كان الجوهر أنّهم تحرّروا من عبودية حضرت بينهم دينًا. أمّا قَدَرُنا الثقافي والتّاريخي فمختَلِفٌ والقول أنّهُ لا سبيل إلى حرّيتنا إلا بتحرّر من الله ففيه قسْطٌ من المبالغة بل إنّ الشّائعَ بيننا والمتمكّن ثقافةً وذهنًا وتمثّلا ومخيالا أنّ التحرّرَ يكون بالله لا منه. التمثّل التونسي المتواصل والعام للإسلام لا يجعَل منهُ خصمًا للحرّية وإذا كان من الممكن تصوُّر تكرار للسيناريو الثقافي الغربي في بلاد المسلمين فقد يكونُ ذلك في السّعودية حيثُ تقيمُ الوهابية كَنيسَةً غريبةً عن روح الإسلام، تلحقُ به ضررًا فادحًا ولا تنفَعُهُ في شيءٍ.

لسائلٍ أن يسأل من أنا لأطرَح كلَّ هذه الأسئلة؟ أنا لست مفكّرًا وإنّمَا أفكر ولستُ شيخًا مكفّرًا وإنّما أسأل عن كفري هل تخلّصت منه وعن إيماني هل صدَقَ وَخَلُصَ؟ أنا باحثٌ وهنيئًا لمن وجَد، سالكٌ وهنيئًا لمن وصَل. لي في الإسلام نصيبٌ لا أتخلّى عنه لا لعمامةٍ وإن تعدّدت دوائرُها، لا لحية وإن طالت ولا لجلبابٍ وإن قَصُرَ. أنا أشهد أن لا إلهَ إلا الله بلساني لا بلسانِ غيري وأطمَعُ في المُشاهَدة بعيني لا بعينِ غيري فالأشهدية فردية ذاتيةٌ شخصية وبالتّالي لحظةُ حرّية. كما أنّ لي في السّؤال نصيبا لا أبيعُهُ بل أفتديه، نصيبٌ يسكُنني و لا تَنْطِقُ الأوَاني إلا بمَا سَكَنْ. لا أرى تعارُضًا بين الإسلام والسّؤال كما لا أرى تعارُضًا بين الله والحرّية ولو خيّرت، ولن أخيّر إنشاء الله بين الله والحرّية لأخترت الحرّية فهي بابُ الله ولست، وأنا المؤمن إذا ثبّت الله، من الذين يغيّرون خلق الله واللهُ خلقني حرّا. ولستُ أعجب، وأنا هكذا أتدبَّرُ الأمور، إلا من منتَصرٍ للإسلام بمحاربَةِ الحرّية. هو كمن يُخرجُ السّمك من بحرِه، يُميتُهُ ويقتُله وإذا تأمّلنا تاريخنا الطّويل فإنَّ الكارثةَ حلّت بثقافتنا ومنها إلينَا عندما وضعنا حدّا قدّسناهُ بين الإسلام والحرّية. ليس الحلُّ وكلّ العالَم يَنْشُدُ الحرّية وينشِدها أن نعارض بالإسلام وإنّما أن ننخَرط بالإسلام في الحرّية وأن نعرض على النّاس مَدخلا أخر للحرّية إسمهُ الإسلام فإنْ دخلوا منه وهم أحرارٌ يكون دخولهم للإسلام وللحرّية. يكون دخولُهُم إلى الإسلام بالحرّية وإلى الحَرّية بالإسلام. لحظةُ 14 جانفي لحظةُ توق للحرّية، توقٌ متكتّلٌ ومضحٍّ والذين صنعوا اللّحظة همُ النّاسُ المختلفون ولكن المجتمعون على الحرّية ولها، لا يفهمون إسلامًا نافيًا لحرّيتهم وإذا حضر هكذا إسلامٌ بينهم، فإنّهم سيقاومونه ويرفضونه. هم مسلمون ومؤمنون بالحرّية.

هكذا بكلّ بساطة وحكمة أيضًا ويفترَض ونحن من نُخب الفكر والثّقافة أن نتواضَع ونتعلّمَ منهم. هم أيضًا متشبّثون بأرضهم ولا يبيعونها لا برياض ولا بَباريس وحسنًا يفعلون وإذ أستدعيكم لما أفكّرُ فيه فإنّ في بالي هذا المشهد المؤسّس والجديد. من يبشّر بالحرّية فعليه أن يحيّنَ الفكر ويجدّد الخطاب. من يُبَشِّرُ بالإسلام فعليه أن يفعلَ الشّيء ذاته وعندها يكون الاجتماع وسَطا والوسطُ أنفعُ للنّاس ولنا وأفيد.

في إسلامية السّؤال :

إنَّ السّؤالَ عن الله أو سؤال الله إذا مثّل صدقا حالةً من التّوق إلى الحقّ والمعنى أقربُ إلى الله مَن جواب يُثبتُ اللهَ من دون توق، يثبتهُ وراثةً أو تماهيًا لا آنخراطًا مُلحّا واستحظارًا لجلاله. إنّما يكونُ نفي الله أو إثباتهُ بدايةً لا نهايةً، سؤالا لا جوابًا. هل كان محمّدٌ رسولا قبل أن يكون رسولا؟ نعم ولكنَّ الرّسالية الكامنة فيه لم تتجلّ إلا عندما أصبَحَ في أعيُنِ المحيطينَ به كذلك. كان حاملا بالرّسالة ولم يظهر بصفته الرّسالية إلا عندما صار حامِلا لها. وهو ما صارَ حامِلا لها إلا لأنّهُ كان حاملا بهاَ بدايَةً. الأمّ أمٌّ وهي حامِل ولكنّنا لا نُسمّيها كذلِك إلا عندما تصيرُ مُرضعًا، إلا بعد ولادة ومخاض. محَدِّدُ الايمان أو الإسلامَ ليَسَ حملُه إلى النّاس جوابًا

وتمثُّله تقريرًا صارمًا قطعيًا وإنّما المُحدِّد الحمل بسؤال الإيمان والإسلام. هل كان الإمامُ الغزالي مؤمنًا ساعةَ شكه وحيرته؟ نعم والله يقذفُ في صدور يتخيّرُها لنوره، يقذفُ فيها من نوره، صدور أهلة بالسّؤال صدقًا وكل بسؤال صادق إنّما هو سبيلٌ من سُبُل الله. السّؤالُ الذي يتوجّسُ منه كثيرون من منطلق الإيمان هو ما يوصلُ حقًّا للإيمان والمجاهدة في الله التي يذكُرها القرآن الكريم لا يمكن تصوُّرُها بما هي مجاهَدَةٌ مفضيةٌ إلى الحقيقة إلا مجاهدةٌ بالسّؤال.

في ما يرويه القرآن من سير الأنبياء ذكرٌ لحركتهم الذّهنية والنّفسية وهي حركةٌ تجعَل منهم أقرب إلى السّؤال، وإن كانت الذّاكرةُ الجمعية تحتفظ بهم حمَلةً لجواب أو لرسالة جوابية. نحنُ ننسى أنّهم بدايةٌ مثوّرون للذّهنيّات القائمة ويعتمدون من ضمن ما يعتمدونَهُ السّؤال المعجز المحدثَ للبهتة والدّهشة. الرّسُلُ كما يوردُ القرآنُ الكريم يثبّتون حقائقَ هذا صحيح ولكنّهم يثبّتون بعد نفي وما يثَبّتُ بعد النّفي مرتبطٌ بذهن متحرّك لا ثابت. فالسّؤال هنا وإن غاب بفعل الإثبات فإنّهُ يبقى هو الطّابع للذّهن ومفيدٌ أن يكونَ الإيمان ثمرةً لسؤال. وعندما ينسى الإيمان أنّهُ ثمرةُ سؤال يتكلّس، يفقد الحركية الذّهنية التي نتَجَ عنها أو ولدته. المشكلة بالتّقادُم والتّوارث والتّماهي أنّ المسلمين بقوا يتناقلون جوابَ الإيمان وفقدوا الحركية المرافقة لَهُ، لم يعد الإيمانُ همًّا وحالةً من التعلّق والتوجّس ومن الخوف والرّجاء. غدا الإيمانُ ممّا يجد المسلمُ في محيطه، هذا إيمان بلا سؤال، بلا حركة وبلا بركة. صحيحٌ هو إيمانٌ كثيرٌ كثيف والمنتسبون إليه بمئات من الملايين ولكنّها ملايين معطّلة لا تتحرّك لأنّ الإيمان الذي يجمَعها لا حركةَ فيه، والأدهى أنّهُ وشيئًا فشيئًا أصبحت بنية الإيمان كما أصبَحَ يُجرّبُ ويعاش لا تقبلُ الحركة وتكفر بالسّؤال. في الزّمن الأوّل كان الصّحابيُّ يسألُ نفسهُ صدقًا إن كانَ مؤمنًا حقًّا وإن كان سيدخُلُ الجنّة بعَمَله، وميلُه بالرّأي أنّهُ ليس كذلك وإنّه إن دخَلَ الجنّة فبفضلٍ من الله ورحمة منه. الآن وبعد قرون صار عندنا شبابٌ يبحثونَ عن الكافر اعتقادًا أنّ إيمانهم محسومٌ لهم لا محالة وأنّهم بعدُ في الجنّةِ يُحبرون.

هذا لأنّ المسار الذّهني والنّفسي المتوّج نهايةً بجواب الإيمان إنتفى واختُزل في الإيمان جوابًا. عوض التحرّكِ نحو الجواب أصبَحَ التحرّكُ منه، وهذا سَبَبٌ لانحطاط أمّة عندها ما يكفي من المقوّمات لتنهضَ وتبقى كذلكَ. عوض أن يساهمَ الإيمانُ في بناء الذّات مثريًا لها ميسّرًا تعدّدها وانفتاحها وهذا ما كانَ أوّلًا أصبَحَ الإيمان مُسيّجًا للذّات المكتفية بالإيمان الفرحة بإيمانها والمنتفخة به. فرقٌ بين من يعيشُ الإيمان عطشًا وتوقًا وحيرةً وبحثًا وبين من يعيشُهُ إرتواءً، فرقٌ بين الحركة والثّبات ولا يُعزّي الإيمانُ في شيءٍ إن إقترن بثبات. فرقٌ بين الذّكاء والحمق ولا يعزّي الإيمانُ في شيءٍ إذا آقترن بالحمق. هناكَ من يسأل عن المؤمن وعن الكافر، السّؤالُ هنا، وهو أفيَدُ، عن المؤمن كيف هو، هل هو نشيطٌ متحرّك، هل هو ذكيّ وحيّ؟الكفر بنيةٌ مخترقةٌ للوجود الإنساني، وكذلك الإيمان، ومن أراد تغييب الكفر فليكُنْ بإيمانه أكثر جاذبيةً للخلق، أمّا الحماسة فلا تنفَعُ كثيرًا. والحاصلُ اليوم أنّ كثيرًا ممّن نسمّيهم كُفّارًا هم أكثر جذبًا للنّاس، أقدر على الإخراج، أحرَصُ على الذّكاء والبحث، أحرَصُ على الذّوق والجمال وأكثَرُ اقتدارًا. نحن بين جلد للذّات ولعنٍ للآخر والأسلَمُ لنا أن نستعيد مبادرةَ السّؤال، أن نثوّرَ الإيمان بالسّؤال ولا نركن إلى جواب نسمّيه إيمانًا فجوابُ الإيمان هو سؤاله وخيرٌ للمؤمن أن يبُثَّ الإيمان سؤالا من أن يهديه جوابًا. هو بالسّؤال يبني ذاتًا وهو بالجواب ينفيها. وما قيمةُ الإيمان وقد ضيّعنا الذّات؟

الله غيبٌ والإيمان بالله إيمانٌ بالغيب، الله وهو خالقُ الحضور تحصّن غيبًا فلماذا نتمثّلُهُ جوابًا وقد أراد نفسَه سؤالا؟ الله لا يريدُ منك أن تجدَه لأنّكَ أصلا لن تجدْه وهو الموجود وموجدُ الوجود. هو يريدُكَ أن تبحثَ عنه وأن تكون ذاتًا باحثةً عنه وبالبحث عنهُ تكون الذّات ذاتًا، هي هكذا تتحقّق فعلا إذ تسألُ عن الأصل والسّبب والغاية والحكمة. وإذا تمَّ للذّاتِ السّؤال كان

الجواب. أنت بالكدح تَصل إليه وإن إعتقدت وصولك إليه بدون كدح كان نصيبُك الوهم.

أمّا القرآن وهو أيضًا موضوع إيمان المؤمن فإنّهُ يحشر يوم القيامة بكْرًا كما ورد في الحَديث. هذا لا يعني أنّ الفُهوم والتّفاسير تخطئه بالضّرورة، هذا يعني أنّ هذه الأخيرة لا تأتي عليه ولا تنهيه. هذا يعني أنّ القرآنَ في بنيته وتعبيريته يبقى نَصًا منفتحًا مفتوحًا طالبًا للسّؤال. نحنُ نُحرّفُ القرآن جوهريًا إذَا حرمناهُ السّؤال أو حرمنا السّؤال منه. نحرّفه لا بتغيير في الحروف كما يكون التّحريفُ عادةً وإنّما بحرفِ السّؤال عنه وحرْفِه عن السّؤال.

أمّا الرّسول وهو أيضًا موضوعُ إيمان المسلم فذاتٌ مُعجزة، مبلغُ العلم فيه أنّهُ بشَرٌ وأنّهُ خيرُ خلقِ الله وهذا لا يكفي للإحاطة به وتحويله جوابًا مُسيّجًا. الخلاصة هنا أنّ بنية المقدّس الإسلامي لا تكتَمِلُ إلا بالسؤال وأنّ المُسلمين فترة إنحطاطهم التي طالت قدّسوا مقدّسًا غير مقدّسهم عندما سحبوا السّؤال من قدّسهم. الآن، لو كان الغزالي بيننا وذهب إلى ما ذهب إليه من شك فالأرجح أنّ أكثرنا إيمانًا سيبادر إلى قتله وهو من هو، الإمامُ والحجّة. من يَصِلُ إلى الإيمانِ بالسّؤال لا يحلو في عين من يوصِلُه الإيمانُ إلى الجواب. الفرقُ بيننا وبين الأوروبيين لَيس بين إيمان وكفر إنّما الفرق، في هذا السّياق، بين من أدرك قيمةَ السّؤالَ وبين من ضيّعَه. أنت تصنَعُ نهضةً بالسؤال ولا تصنَعُ نهضةً بإيمانٍ خالٍ من سُؤال. ومن لم يعانقهُ شوقُ السّؤال يعش أبدَ الدّهرِ بين الحفَر. رحم الله شيوخ الصّوفية فقد جعلوا الحيرة أرقى المقامات في سلّم العروج إلى الله وبصّر الله شبابنا فبعضهم مطمئنٌ قلبًا ولم يستقِم قالبُه بعد.

استقرّ بيننا طويلا نموذج المُسلم الذي لا يفكّر، المسلم الذي، لأنّهُ مُسلم، لا يحتاجُ أن يفكّر وشيئًا فشيئًا وضع الإسلامُ مقابلَ الفكر وتحوّلَ المُسلم إلى ناقِلِ نصوص وبقدْرِ ما تكون النّصوصُ قديمة بقدر ما يَزيدُ بريقُها ويقوى أثرُها. وأصبح المُسلم يحسبُ كلّ فكرٍ صيحةً عليه يفِرُّ منها إلى الإسلام والمفروض أنّه يقتَحِمُ بالإسلام كلَّ فكر ويحضَر به في كلِّ أرض وحقْل. المُسلمُ أولى بالسّؤالِ من غيره ولكنَّ المُسْلِم تركَ السّؤال لغيره ظنّا أنّ الإسلام يغنيه والإسلامُ حقًا مِلْكٌ لمن يعيه والذي يعيه محتَرِفُ سؤالٍ بالضّرورة. هناك حديثٌ في القرآن الكريم عن الإطمئنان بما هو حالٌ من السّكينة وعن الإطمئنان بما هو حالٌ من الدّعة والتخلّي والكسَل والإكتفاء. محمودٌ أن يطلُبَ المُسلمُ السّكينة ولكن هو لا يحصِّلُها حقًا إلا إذا طال نفيرُه سؤالا في سبيل الله وإلا فإنّ سكونَهُ يكون أقرَب إلى سكون الموتى.

ولكن ومن ناحية أخرى فإنّ السّؤال خطير مرير وقد يضيّعُ المرء ويوردُه الضّلال والهدى له أنفَع. جواب الايمان لا يصيرُ يقينًا إلا ساعةَ اليقين وهي ساعة الموت «واعبُد ربّكَ حتّى يأتيك اليقين» جواب الايمان يصير بالتّالي جوابًا إطارًا منظّمًا لحركة العقل وحركيّة السّؤال، يصير تحديدًا لوجهة لا مانعًا للسّير، جوابُ الايمان لا يتحوّل يقينًا ولا يُنقَلُ تلقينًا. جوابُ الايمان سؤالٌ حتّى الموت ولا تدري نفْسٌ بأيِّ أرض تموت. يحضرُ الله في الكون آياتٌ والآيات لا تستنطَقُ إلا بعين قارئة سؤول، وإذا غابت هذه العين المأمورة قرآنًا بالقراءة فإنّ كلَّ البناء يتداعى، وقد تداعى هذا البناء عندنا بنسبٍ مُخيفة مفزعة. المُسلمُ يرى نفسَهُ مالكًا بالوحي للحقيقة ولكنّه لَا يتملّك الحَقَّ والحقيقة إلا قليلا، لا يتملّك الحقَّ إلا بقدر ما يمتَلِكُ من قوّة ومن لا قوّة له لا حقّ معه. أضاع المُسْلمون المنهج الذي يصير به الحقُّ قوّة وبحثوا عن القوّة تفجيرًا وحزامًا ناسفًا وحماسة لا تُسمنُ ولا تغني ونسوا أنّ القوّةَ إنّما هي قوّةُ عقْلٍ يسألُ ويبحث، لا يستقرُّ ولا يركن. وطالما لم يعالجْ المُسلمون هذا الوضع العقلي والمنهجي فإنّهم سيبقون على هذه الحال، بين حزن ويأس. جَسَدُ الإسلام يحتاج لقاحَ السّؤال وخميرَتَه لينتفض ويتحرّك. هناك صحوةٌ إسلامية هذا صحيحٌ ولكنّها في الغالب صحوة أجسادٍ وقبضات، والأمَل أن تصير بالسّؤال صحوةً للأرواحِ وللعقول. قد يكونُ

الرَّسْمُ هنا لوحةٌ قاتمة ولكن القتامَة لا تعني الإسلامَ في شيئٍ وإنّما تعني كلًا وتفصيلا المُسلمين ونحنُ منهم.

أفُقُ الحرّية والسّؤال :

إذا تَأمّلنا الإسلامَ أسُسًا وأصولا ومفاهيم وتجربةً نبوية تَصلُ الإلاهي بالإنساني فإنّنا لا نَجد عيبًا مثبِّطا مانعًا للنَّهضة، ولكنّ ماء السّماء اختلَطَ عندنا بكثيرٍ من نباتِ الأرض وأصبحنا نُقدِّس الماء والنّبات، كثيرٌ من الجهلِ يسري بينَنا مقدّسًا، كثيرٌ من الخلط والخبط. دائرة المقدّسِ الإسلامي ضيّقة ولكنّها تضخّمت وتوسّعت لتشمل خلفاء وشيوخًا وفقهاء وكُتُبًا، وما كُل هذا إلا جهد بشر، ونحن اليوم نخطِئُ بالكثير مِمّا أصاب به السّابقون ذات يوم، هم ماتوا رَحِمَهم الله ولكنَّ أيّامَهم فينا لم تمُت، "وتلكَ الأيّامُ نداوِلها بين النّاسِ. وإذا تأمّلنا أكثر فإنّه لا مقدّسَ في الإسلام كما يعرِّف جيرانُنا الغربيون المقدّس، فإلاه القرآن يسمَعُ قولَ التي تجادِلُ الرّسول في زوجها. هكذا تصيرُ خصومةٌ زوجية قرآنا، الذين يقدِّسون كما يقدّسون يسخرونَ من مقدّسنَا ونحنُ بمقدّسنا القريب والمحايث نسعَدُ ونفتخر. لن نخوضَ هنا في أسباب ما وصلنا إليه، الأسباب السّياسية وغيرها وما تعلّق بالصّراع على السّلطة وشرعنة الإستبداد، بالدّين الذي أصبَحَ في قِسط منه مُشرّعًا للإستبداد فالإهتمام هنا بالتمثّلات وبالثقافة وبالمنهج وبغياب السّؤال.

من، وفي ظلمة الحيرةِ والسّؤال يبزُغُ الجواب وما ضاعَ جوابٌ وراءه سائل ومن دون سؤالٍ يضيعُ الجواب وليسَ من الإسلام نهر السّائل وليسَ من القرآن قهر يتيم الجواب، ومن أنعَم الله عليه وتفَضّلَ بالقرب فليَحدّث عن نعمةِ الله، ولكن لا يحوِّلُ نعمةَ الله عليه نقمةً على الخلق، فالنَّاس لا يُقادون إلى جنّةِ الجواب بالسّلاسل وإذا كان هذا مَعُهم فإنّهم سَيبصِرون الجنّةَ جحيمًا وهكذا الإنسان، أنت إذا أكرهتَهُ على العسَل صيّرتهُ على لسانِه علقمًا. ومن يرفض جوابًا منكَ اليوم قد يقودُه سؤالُه هو عنهُ إليه غدًا.

يمكنُ أن يؤصّلَ المُسلِمُ هذا الموقف قرآنيًا وإسلاميًا، يمكِنُ أن يقولَ هذا منطَلِقًا من الإسلام ومُبَشّرًا به. ولكن وفي الضفّةِ الأخرى وحيث مبشّرون بالسّؤالِ مُطلقًا، متحمّسون ومناضلون فإنّ كلّ الأسئلة لها نصيب، شرقًا غربًا، سِندًا هندا إلا سؤالُ الإسلام، مقصيٌّ مبعَد منبوذٌ وكأنّه لم يكن، والحديث هنا عن سؤال الإسلام لا عن جوابه، فالسّؤال في موضوع الإسلام أهمّ مِن الجواب. بين النّاس إسلامٌ بلا سؤال وبين النّخب سؤالٌ بلا إسلام. تبتعد النّخبُ هكذا عن الإسلام سؤالا خوفًا من جوابه ولكنّها هكذا تبتَعد عن النّاس. ناسٌ بلا نُخبة ونخبةٌ بلا ناس. تبحثُ النّخبُ عن ناس أخر ويبحثُ النّاس عن نُخب أخر. النّخب تحلُمُ بالسّفر والنّاس توفّرُ لزيدٍ ولعمْرٍ ممّن قَصُر عقلُه وطال لسانُه تذاكر السّفر. النّاس تبحثُ عن جواب لأنّ أسئلة نُخبها منبتّة، وتستدعي للجواب من يزيد طِينتها بلّة.

وضعُ النّخب وموقفها خطِرٍ وما يسبِّبُهُ هذا الموقف من ألم وتمزّق كارثِيٌ والكلِّ عانى من هذا الوضع الذي طَال عقودًا. الإسلام ليس فقط مسألةً إعتقادية، الإسلامُ أيضًا أسّ ثقافة، يبني الذّهنيات والنُّفوسَ عندنا وعليه وبه تترتّبُ أمورٌ كثيرة. تركُهُ أو إهمالُه يفقد المجتَمعَ توازُنه. ليسَ مطلوبًا من المُثقّفِ والمفكّر والجامعي أن يصير داعية، فهذا ليس دورُه وإنّما دورُه أن يدرُس الإسلامَ من ضمن ما يدرُس، أن يسألَ سؤالَهُ من ضمن ما يسأل وأن يكون في ما ينتجُ من بحث رصانةً وآقتدارا ومسؤولية، مسؤولية المنخرِط علميًا لا المنسَلِخ إيديولوجيًا. إنّنا نُدرِك حجم الإحتقار للإسلام في أوسَاطِ بعض نُخب العلمِ والثّقافة وليس المطلوب حماسةً له. الإحتقار الرّخَيص والمجاني للإسلام ولغيرِه لا يضرُّ بالإسلام فحسب وإنّما يضرُّ بالحرّيةِ والسّؤال. وكأنَّ الإسلامِ لم يبن حضارَةً ولم ينشئ مكتبات ولم يقِمْ دولا ولَم يبدع تاريخًا. ونفعَلُ هذا باسم السّؤال والإسلامُ إبن الإسلام الشّرعي وقد يكون غيره إبنًا له لقيطا.

لا تعارض بين الإسلام والسّؤال وإن فَهمنَا أو أفهمنا

العكس فترةً من الزّمن فلأنّ رياح التّاريخ قد تجري بما لا تشتهي سفن الأصول الأولى والمؤسِّسة للإسلام. ومن الملحّ تداركُ ما فات ببناء عقل جديد ومناهج جديدة والتّاريخ الذي أبعدنا عن وصلّ الاثنين يحرّكنا اليوم في إتّجاه الوصْل مجدّدًا. هكذا لحظتنا الرّاهنة اليوم وهي لحظةٌ ثقافيةٌ بامتياز وما السّياسة إلا تشويشٌ عليها. هي لحظتنا جميعًا سواء أتينا إليها من أفقِ السّؤال أو من أفقِ الإسلام فعند الذّكاء الإنساني تجتمعُ الآفاق. المأمول أن نستثمِر هذه اللّحظة ولا نضيعها باسم الإسلام أو بآسمِ الحرّية والسّؤال. المأمول أن نستثمرها من أجل الإسلام والسّؤال.



الحرّيّة أوّلا
خريطة طريق لإخماد الحريق

سامي الشايب/ باحث، تونس

مقدمة

لقد حررت الثورة المجيدة الوطن العربي من الطغاة المتسلطين ومن عصور المافيا والفساد غير أن معركة التحرّر الحقيقية لا تتلخص في هدم بعض التماثيل وحرق صور الزعيم الملهم والدكتاتور الغاصب، إنما في تحرير الأذهان وتفعيل المؤسسات وبناء دولة الحرية على أسس صلبة تقطع مع أشباح الماضي ومآسيه. غير أن الراصد للوضع بدول الربيع العربي يلحظ بوضوح عودة رموز الاستبداد وأعداء الحرية بفعل سلبية المثقفين وتراخيهم عن خوض هذه المعركة الحاسمة، إن قوى الحرية وحرّاس الثورة مطالبون اليوم بالتوحدّ في هذه المعركة المصيرية لحماية الثورة من القوى المضادة ومن عودة رموز الفساد والاستبداد، فزلزال الثورة التونسية المجيدة قد أزال الغشاوة عن كثير من المثقفين ووضعهم أمام واجبهم ومهمتهم المصيرية، فعالم ما بعد «ثورة تونس» لم يعد يسمح بمواصلة تلك الاستقالة وذلك العزوف عن الشأن العام، فمهمة المثقف جدّ حيوية في نحت معالم الغد ونشر ثقافة البناء واستكمال مسيرة تكريس الحريات. ذلك أن المعركة الحقيقية ليست في التخلص من الدكتاتور، بل في هدم معالم الدكتاتورية واجتثاث فكر الاستبداد، إذ مرّت أوروبا الشرقية بتجربة مماثلة لنا في بداية التسعينات، ولكن خذلان المثقفين لتلك الثورات حال بينها وبين النجاح في تحقيق تحول ديمقراطي سلس. إنّ كل القوى الثورية وأنصار الحرية عليهم رفع التحدي ومنع خناجر الماضي من أن تغتال المستقبل. يقول توماس جيفرسون (Thomas Jefferson): «إن الدولة التي تبيع الحرية من أجل الأمن، لا تستحق أيا منهما. أنا أراهن على الحرية» (1).

I ـ الثّورة والحرّيّة

1 ـ ثورة سورين كيرغارد وليس تشي غيفارا

لقد كانت الثورات العربية الحالية تمردا على حالة الموت وإهدار الحقوق والحريات التي صنعتها الأنظمة الدكتاتورية، إنها استعادة للحقوق وللحياة الإنسانية، فهي ثورة الكرامة والحريات، إذ انتزعت حق البناء وأمل صناعة المستقبل ممن قضى على الماضي العربي لأجيال عديدة وارتكب في حقها جرائم لا تغتفر، من إهدار للكرامة ومن اعتداء صارخ على أرواح الناس وأعراضهم. إن هذه الثورات تعلن عودة العرب للتاريخ وللحق في الحياة بعد عقود الموت والقهر التي صنعتها الأنظمة القمعية عبر أنظمتها الأمنية وأحزابها الشمولية.

إنها ثورة إعادة الروح والأمل وبالتالي فهي ثورة وجودية تريد صناعة الحياة وبناء المستقبل لذلك أقول دائما بأنها ثورة سورين كيرغارد وليست ثورة تشي غيفارا !!. إنها ثورة على طريقة الرسول محمد والصحابة الكرام إذ تهتم بالبناء أكثر من الهدم، وتعلي معاني التسامح وتتعالى عن الأحقاد والضغائن. ولكن هذا التحضّر الشعبي والغلو في التسامح الثوري فهمته رموز الماضي وأذناب النظام القديم على أنه بلاهة ثورية وسذاجة شعبية !!.

فقوى الثورة المضادة وأباطرة الفساد والاستبداد مازالوا في الساحة، وتحدوهم رغبة عارمة في العودة للقيادة، وهذه القوى على الرغم مما أصابها لازالت مهيمنة متنفذّة وتلقى دعما خارجيا سخيا على كافة المستويات. إنّ هذا التحدي الكبير أمام نجاح الثورات العربية يجب أن يكون الشغل الشاغل لنخبنا، فلا بد من اليقظة والحذر إذ لا صوت يعلو فوق صوت المعركة !!، معركة الكرامة والحريات والقطع التام مع عهود الظلم والطغيان، ولا يمكن التصدي لقوى الاستبداد هذه إلا بالتكامل والتعاون التام بين مثقفينا وبخاصة ببناء ثقافة تعددية جامعة، إنه الخيار الحاسم، علينا رسم خريطة طريق واضحة المعالم تضع الحرية في المقام الأول وتحدد أرضية عمل واسعة تجمع تحت مظلتها قوى البناء والتحرّر وتقطع الطريق على المفسدين وحماة الطغاة المتجبّرين. إنّ سلاح الحرية والتكامل بين كافة المشارب والفعاليات هو السبيل لقطع الطريق على عودة رموز الماضي وأعداء الحرية.

يكتب الصحفي البريطاني روبرت فيسك (Robert Fisk) تعليقا على الثورات العربية مبرزا أثرها المتسامح ورغبتها في البناء وتحقيق الذات العربية ونبذ هزائم الماضي وآلامه: «تعمد بعض الأنظمة العربية الخائفة من الربيع العربي ومن موجة الحرية إلى نشر الفتنة والتخويف بالطائفية، . . بل إن بعضها يستعين بمرتزقة طائفية سوداء لقتل شعبه الأعزل في جرائم مروّعة، ولكن هذه النظم وأنصارها ينسون إنّ الثورة لم تقم من أجل القتل بل من أجل تحقيق الذات العربية وبناء المستقبل . .إنّ هذه الثورات تفتح للعرب بوابة التاريخ ومعالم الحياة والحرية» (2).

2 ـ اغتيال الحرية وثقافة الحريق

تتميز ثورات الربيع العربي بالسلمية ونبذ العنف وبهيمنة فكرة «التسامح الثوري»، فهي تعلي قيم البناء والتراحم وتسعى لتكريس معاني الحرية للجميع. غير أن هذا التسامح والرفعة الثورية فهمته رموز الماضي وفلول الاستبداد على أنه فرصة سانحة للعودة لواجهة الأحداث والعودة للقيادة والحكم، وهذه العودة تلاحقنا اليوم في مختلف المنابر الإعلامية، ففي كل مكان يخرج علينا رموز الفساد والتعذيب من أباطرة العهد السابق ليتحدثوا عن إنجازات الدكتاتورية وليسخروا من قيم الحرية والعدالة وحقوق الإنسان وهم قد حرموا منها شعوبا وأجيالا !!، ولكن الخطير في المسألة أن هذه العودة تخطت الأطر السلمية لتعود في شكل تحركات عنيفة وحرائق ضخمة تجتاح الأخضر واليابس بينما يتعامل مثقفونا مع هذه العودة بمنتهى البلاهة و«السذاجة الثورية». فهذا الرجوع الفج والتبختر الإعلامي الصادم لرموز الفساد والاستبداد رغم أن جراح الثوار مازلت لم تجف !!، يترافق اليوم مع صكوك غفران وهمية ومزايدات صحفية لصالح عودة من دمرّ البلاد لعقود وحرم أبناءها من الحريات ودولة القانون والمؤسسات !!. إنها عودة لأباطرة الفساد وثعابين الماضي، فهذه الرموز القديمة تسعى لإشعال الحرائق في كل مكان حتى ترهب المواطن البسيط وتجعله ينفر من واقع الحرية التي منحتها الثورة. فالمواطن البسيط لا يرى اليوم إلا صدامات إيديولوجية غابرة ونزاعات وهمية وتحركات عنيفة من كل الأطياف، إنها لعبة «صناعة الخوف» التي تتقنها الأنظمة الدكتاتورية جيدا، إذ تنشر الفوضى والهلع قصد تخويف المواطنين ودفعهم دفعا للتضحية بالحرية من أجل الأمن !!. وهذه المعادلة واجهت أغلب التحولات الثورية في العالم، يكتب الروائي والسيناريست فاكلاف هافل (Vaclav Havel) الذي عمل كرئيس لتشيكوسلوفاكيا بين (1989- 1992)، ثم كرئيس لجمهورية التشيك بين (2003-1993) شارحا أسباب فشل التحول

الديمقراطي في أوروبا الشرقية : «لقد كنا نتوقع ربيعا ديمقراطيا سهلا بعد سقوط الاستبداد الشيوعي الجاثم على صدورنا، وكنا نتوقع بسذاجة ثورية أن قوى الاستبداد وبقايا النظام السابق ستقبل بالواقع الجديد وعالم الحرية الثورية، ولكنهم كانوا أكثر دهاء إذ نجحوا في استغلال حالة التوتر والفراغ وتحالفوا مع القوى الجديدة الصاعدة مثل المافيا واليمين المتطرف ودعاة العنصرية الانفصالية، .. وهكذا تراكمت المشاكل وانهارت أحلامنا الوردية» (3). إنها معادلة خطيرة تفرضها قوى الاستبداد وأعداء الحرية وهي مقايضة الحرية بالأمن !!، وهذه المعادلة رغم بلاهتها فإنها تلقى رواجا كبيرا في صفوف المواطنين في ظل فشل مثقفينا وغفلتهم التامة إضافة لهيمنة فكر التنازع والصراعات الايديولوجية العقيمة في صفوفهم مما سيفتح الباب على مصراعيه لعودة الاستبداد من الباب الكبير، إذ بدأ المواطن العادي يبدي نفورا واضحا من المناكفات الايديولوجية ومن الصراعات الحزبية الضيقة مما قد يدفعه للبحث عن سلطة قوية تخلّصه من هذا الشتات وهذه الفوضى المدّمرة، وعندها يعود الطاغية المستبد في شكل البطل المخلّص والمهدي المنتظر!!.

تقول هرتا مولر (Hertha Müller) بزارة مبرزة عوامل الفشل في رومانيا وذلك بمناسبة حصولها على جائزة نوبل للآداب سنة 2009 : «ومع الأسف قد اكتشفنا أن مثقفينا مازالوا لم يتأقلموا بعد مع الظرفية الجديدة، مازالوا في غفلة عن عودة الدكتاتورية، وتحركات البوليس السياسي الروماني (Securitate)، .. لقد أهملوا هموم الناس وحتمية إبراز محاسن الحرية وقدراتها الخلاقة في النهوض بالأمة ..لقد تركوا الساحة خالية لليمين العنصري ولجماعات المافيا والأخطر أنهم سمحوا للمجرمين السابقين وأعوان تشاوتشيسكو (N. Ceausescu) بإعادة التموقع بحيث تقاسموا المقاعد القيادية فيما بينهم!!، .. والنتيجة أن رومانيا لم تتحول اليوم إلى بلد ديمقراطي وهو ما حاولت أن أحذّر منه في رواياتي الأخيرة» (4).

II ـ معركة الحرية

1 ـ الحرية المقاتلة

تقوم الثورات الكبرى على عقيدة هدم الماضي بكل مآسيه ونظمه المختلة وتعويضه بدولة جديدة تعلي قيم العدالة والتحرر، ولكن هذا التحول يتم على مراحل ويترافق غالبا مع انهيار لبعض مرافق الدولة وأجهزتها الكبرى وخاصة المنظومة الأمنية الدكتاتورية التي تدخل في مرحلة من المراجعة وإعادة تأهيل شامل قد يستغرق سنوات. وهذا الفراغ الأمني تستغله قوى النظام القديم وبقايا الاستبداد وأعداء الحرية بشكل لافت وحرفي، إذ تعمد لخلق فزّاعات وهمية وتكريس واقع الفوضى وغياب الأمن قصد إعادة كسب ثقة المواطن والعودة لأعماق عقله الباطن ضمن معادلة مقايضة الحرية بالأمن. تقول الشاعرة البولونية فيسوافا سيمبورسكا (Wisława Szymborska) بمناسبة حصولها على جائزة نوبل للآداب: «إنّ مخاض التحولات والثورة في أوروبا الشرقية يمر بتحولات عسيرة وتفاوت واضح، ففي بولونيا وألمانيا الشرقية نجحت الدولة ومعها المثقفون في تفكيك الستازي (STASI) وإنهاء آمال عودة الاستبداد، وبالمقابل نجد رومانيا متعثرة جدا وكذا البلقان حيث تسود الحرب الأهلية وتسيطر جماعات المافيا وهم في الحقيقة بقايا النظام الدكتاتوري ولكن بلون مختلف. أتمنى لهم حظا أفضل» (5).

غير أن ما تجهله بقايا الدكتاتورية هو أن الحرية ليست ضعيفة أو رخوة بل هي قادرة على حماية نفسها من كل المخاطر مع الاستمرار في التعلق بقيم العدالة والحرية والتمسك الشديد بتعاليم المواطنة واحترام حقوق الإنسان. فدولة الحرية تمتلك رصيدا من القيم وهامشا كبيرا من القوة يسمح لها بالسيطرة على الفوضى والعنف مع احترام الأسس التي قامت عليها. ولدينا على مر التاريخ شواهد كثيرة على قدرة الدولة الحرة على التعامل مع المخرّبين ودعاة الفتنة.

يقول مستشار الأمن القومي زبنيو برجينسكي

(Zbigniew Brzezinski) «لقد ظن الشيوعيون عند بداية الحرب الباردة أن العالم الحر شديد الضعف وعاجز عن المواجهة بحكم سيادة دولة القانون وكثرة الرقابة البرلمانية وفاته أن الدولة الحرة هي أقدر على مواجهة المخاطر والتصدي للأعداء ودعاة الفوضى بشكل فعال رغم وجود المراقبة والمحاسبة... وفي النهاية انهزمت الشيوعية والنظم الدكتاتورية ومخابراتها العسكرية»(6). وبالفعل فالتعلق بقيم الحرية مع توفر سيادة القانون وضمانات المحاكمة العادلة تمكّن الدول الحرة من تفعيل الأجهزة الأمنية بكل قوة والضرب على أيادي العابثين والمتآمرين من ذوي المصالح الخاصة دون إخلالات في ظل وجود رقابة صارمة تمنع التجاوزات.

يكتب سامي الشريف الشايب في كتابه «هوليوود وثورات الشعوب» مبرزا قوة دولة الحرية وقدرتها الفائقة على دحر أعدائها « لقد وجّه الحقوقيون وطيف من اليسار انتقادات حادة لسياسة السيناتور ماكارثي (McCar-thy)، ضد الشيوعية وضد المؤامرات الأجنبية ومهما تم انتقاده اليوم، فإن هذه الحملة حمت أمريكا من الخطر الشيوعي في ذروته في الخمسينات، والأهم أن «العالم الحر» لم يكن سلبيا أو ساذجا بل هاجم الشيوعية في كل مكان،... وكانت هوليـــوود بفضل أفلام الممثل جون وايـن (John Wayne) (7)، والمخرج جون فورد (J. Ford) وسلسلة جيمس بوند (007) أبعد أثرا وأكثر إثخانا في الشيوعية، ومثلت أفلام روكي ورامبو إعلان نهاية هذا المد الأحمر، .. وفي النهاية يمكننا القول إن هوليوود كانت طليعة هذه الحرب وتمكنت أخيرا من هزم الشيوعية في جميع أنحاء العالم» (8).

إنّ حماية قيم العدالة والحرية المهدّدة اليوم بهجوم كاسح من الدكتاتورية وأنصارها لن تتحقق بالمثاليات وبالثرثرة الفارغة، إنّ الحرية تحتاج إلى سيف ورمح وأموال طائلة لشراء الحلفاء، إنّ الحرية لا تستكين للرجعية الدكتاتورية ولا تستسلم للمؤامرات الأجنبية بل تخوض معاركها ضد الفوضى والفتنة بشكل صارم لا هوادة فيه، لأن البديل هو العودة إلى الوراء ومقايضة الحرية بالأمن والقبول بالأنظمة الشمولية القمعية. تقول الفيلسوفة حنا أرندت (Hannah Arendt) شارحة عوامل صعود النازية «لقد كان أغلب المثقفين الألمان مستبشرين بعهد فايمر (Weimarer Republik) وتحدوهم آمال عارمة بالمستقبل ويزعمون أنهم متشبّثون بقيم الديمقراطية والحرية ولكنهم كانوا سذجا ويمتلكون فهما خاطئا للحرية يقوم على التواكل والسلبية.. بينما كان النازيون ينظمون صفوفهم بقيادة هاينريش هملر وفرق الهجوم (S.S) تحت شعار «شرفي هو في الطاعة والوفاء» (Meine Ehre Heisst Treue) (9). إنّ هذا هو الخطر الداهم الذي يتهدد الثورة العربية وهو العودة للقبول بالقمع والدولة البوليسية وهو ما يجب التصدي له بكل الوسائل إذ لا صوت يعلو فوق صوت المعركة !!. غير أننا مع الأسف نلحظ أن النخبة في الأعم الأغلب غائبة تماما عن هذه المرحلة المصيرية، بل إنها تشكل اليوم جزءا من المشكلة بحكم تنامي الصراعات الفكرية والمهاترات الايديولوجية العقيمة، إذ دخل بعض جهابذة المثقفين في صراعات ومنازعات إيديولوجية غابرة من خلال استغلال الشباب الصغير والقذف به في محرقة التناحر الحزبي الرخيص، ووصل الانحدار حدّ استغلال الأطفال والشباب في المعارك الحزبية، ولصالح الطموحات الشخصية الضيقة بإسم «الثورية المزيفة» والنضالات الوهمية التي قادها ضد رأس المال وضد الإمبريالية العالمية.. فهو من دحر الرأسمالية ومن هزم المعسكر الغربي!! . وتتزايد وتيرة هذه التجارة الايديولوجية مع اقتراب المواعيد الانتخابية الكبرى، والأدهى والأمّر هو تكريس بعض المثقفين للعشائرية والتنازع الجهوي!! حتى يكتسبوا مزيدا من الأصوات الانتخابية. وهي مخاطر حقيقية تنذر بعودة الاستبداد وتقسيم البلاد إلى مذاهب وإيديولوجيات متصارعة، فالنخبة غافلة عن التحديات وعودة أذناب الدكتاتوريات، فهم منشغلون بالمعارك الأيديولوجية الغابرة والحروب الحزبية الطاحنة، ودخل أغلب المثقفين في مهاترات سياسية بدل التعاون وبناء ثقافة وطنية جامعة. وهذه المعارك المهجورة فضلا عن عقمها وانسلاخها التام عن قضايا الرأي العام زادت القطيعة بين الشعب والنخب

وزادت في تعزيز مناخ غياب الثقة، بل وفتحت الباب على مصراعيه لعودة العشائرية ولتنامي النزاعات الجهوية وحتى لعودة الإستبداد.

يقول السينمائي البولوني أندري واجدا (A - drzej Wajda) «إنّ تراخي مثقفينا ونزاعاتهم . .بل قل صراعاتهم العبثية التي وصلت حد التقسيم والدعوة للحروب العرقية والدينية في كامل أوروبا الشرقية كانت بوابة لعودة قوى الاستبداد ولهيمنة جماعات المافيا . . . لقد انهارت أحلامنا وغاب ذلك الرخاء المنشود وتلك الجنة الطوباوية التي كنا نحلم بها إبان النضال ضد الدكتاتورية الشيوعية»(10).

إننا في حاجة ماسة إلى نخبنا من أجل رفع هذه التحديات وقطع الطريق على عودة الفساد والاستبداد، إننا نفتقد تلك الإنتلجنسيا (Intelligentsia) التي تحمل في يدها المشاعل وتقود الجماهير نحو البناء والحرية، وإلى ذلك «المثقف العضوي» الذي يخوض معارك أمته من موقع القيادة ويمثل ضميرها ووعيها الحيّ. نحتاج ذلك المثقف الذي لا يساوم حين يتعلق الأمر بالحفاظ على مكاسب دولة الكرامة والحريات. يقول يورغن هابرماس (Jurgen Habermas) «ماهو دور المثقف ؟ إن دوره ينصبّ على جانبين، أولهما نقد الواقع ومعالم الحاضر وكل جوانب نقصه وتقدمه، ثانيهما هو مواصلة معركة الأنوار وسيادة العقل ولكن بشكل يتفاعل مع العصر ويستفيد من تقنيات الاتصال والأهم هو التمسك بقيم الحرية واحترام التنوع الثقافي . .هذه هي رسالتي للمثقفين في أوروبا والعالم» (11).

2 ـ الحرية وصناعة الأمل

إنّ الثورة هي هدم للنظام القديم وردم للمآسي والمظالم التي صنعها، فهي بناء لبلد جديد بسواعد فتية وأفكار ناضجة لم تتلوث بجرائم الأنظمة الدكتاتورية وانتهاكها الصارخ لأبسط الحقوق والحريات. إنها إعادة بناء على أسس سليمة وقواعد ثابتة لا تشوبها مظاهر الفساد وجرائم القهر والاستبداد. غير أن ما نشاهده اليوم على امتداد كامل بلدان الربيع العربي هو تعثر البناء والتهاون في هدم رموز الماضي ومفاهيمه الباطلة. إن الثورة هي إعادة تأسيس تقطع مع العهد السابق وتجتثه من جذوره السحيقة، ولكن التراخي الذي نراه والسذاجة الثورية السائدة تمنح بقايا الدكتاتورية وعتاة الفساد والاستبداد الوقت الكافي للعودة في ثياب الفاتحين المنتصرين في ظل ترّهل الدولة وغفلة المثقفين والصعوبات الاقتصادية الخانقة. فالإقتصاد وتحقيق الأمن هي طريق النجاح في تحقيق التحول الديمقراطي بشكل سلس، فدولة الحرية تحتاج لتوفير الوظائف والرخاء لشعبها . يقول المستشار الأماني لودفيغ إرهارد (Lu - wig Erhard) «إنّ التحول الديمقراطي الناجح يجب أن يواكبه نهضة اقتصادية واستثمارات ضخمة تأتي غالبا من الخارج ومن مساعدات دولية ضخمة وهي الحالة في ألمانيا الفيدرالية بعد الحرب. إنّ الحرية تعيش مع الإستثمارات والرخاء وهو ما أسميه بداية دولة الرفاه» (12). إنّ تحقيق الرخاء والنجاح في خلق الوظائف هو بداية النهاية لبقايا الدكتاتورية، فالأموال المتدفقة والازدهار الاقتصادي كفيل بردم بقايا الاستبداد إلى الأبد، ولكن الخوف أن تركن الحرية للخوف والتواكل مع عجز تام عن تحقيق التطلعات التنموية عندها تكون حفرت قبرها بيدها وألقت بنفسها إلى التهلكة. وهذا الخطر الداهم واجهته دول أوروبا الشرقية إبّان التحول الديمقراطي بشكل صادم، يقول الرئيس فاكلاف هافل (Vaclav Havel) شارحا أسباب الفشل: «عندما توليت الرئاسة في تشيكوسلوفاكيا، وبعدها في جمهورية التشيك كانت أغلب النخب تنتقد بطء التحول عندنا مقارنة ببولونيا وخاصة ألمانيا الشرقية، . . وكنت دائما أقول لهم إنّ نجاح دولة الحرية يتوقف على تحسين الإقتصاد والأمن، وأن من يمتلك القوة والمال قادر على الحكم مهما تغيرت العناوين والمراحل، . . .وفعلا في النهاية تمكنت جماعات المافيا من استقطاب الشباب بفضل أموالها الضخمة وأعمالها الناجحة وبقينا نحن سجناء البيروقراطية والنظريات الجوفاء» (13).

خاتمة

إنّ تكريس مبادئ الحرية وتحقيق الأمن والرخاء الاقتصادي هي أهم تطلعات الثورة اليوم، وكذلك مواجهة خطر عودة فلول الفساد والاستبداد . وفي هذه اللحظة الفاصلة بدأت معركة مثقفينا الحقيقية، فإنّ في أعناقهم واجبا مقدسا للنهوض بهذا الشعب والانتقال به إلى برّ الأمان قصد التخلص من الدكتاتورية وتحقيق التحرّر التام، والخوف كل الخوف أن يركنوا للدعة والاستقالة الفكرية أو مواصلة المعارك الوهمية والصراعات الايديولوجية العقيمة. إنّ الوقوع في هذا الفخ هو الخذلان بعينه لتضحيات الآباء ودماء الشهداء !!. وهو تخلف عن الزحف وردة على الأعقاب . .يتحتم على مثقفينا خوض هذه المعركة المقدسة ومنع خناجر الماضي من أن تغتال المستقبل !!.

الهوامش والإحالات

1) Bennett, William J. «The Greatest Revolution». America: The Last Best Hope. From the Age of Discovery to a World at War. I. Nelson Current. 2006.p51.

2) انظر لقاء روبرت فيسك مع موقع «الديمقراطية الآن» (Democracy Now) وتغطية جريدة الأندبدنت للقاء بتاريخ 15/ 2/ 2012.

3) « After the Velvet, an Existential Revolution? » dialogue between Václav Havel and Adam Michnik, English, salon. November,2008 .

4) حوار هرتا مولر مع إدارة موقع جائزة نوبل بمناسبة فوزها بالجائزة بتاريخ 8__10__2009، أجرى الحوار الصحفية ماريكا قريهسل، للمزيد انظر موقع الجائزة www. Nobel Prize. Org .

5) حوار الشاعرة مع صحيفة «صحيفة فرانكفورت العامة» (Frankfurter Allgemeine Zeitung) بمناسبة حصولها على جائزة نوبل، في إطار مراجعة نتائج الثورات في أوروبا الشرقية والمقارنة مع ألمانيا.

6) Cold War: interview with Brzezinski, The National Security Archive, June 13, 1997.p26.

7) مع تنامي الخطر الشيوعي منذ الخمسينات وبداية حملة السيناتور ماكارثي (Mc Carthyism) لصد هذا التحدي ومراقبة الشيوعيين في أمريكا، وضعت المخابرات المركزية (CIA) برنامجا للتصدي للخطر الشيوعي وهو برنامج «الحرية المقاتلة» وكان رائد هذه الحملة في السينما سيسيل دي ميل (Cecil Demille) وبخاصة الممثل الكبير جون واين . للمزيد راجع كتاب سامي الشريف الشايب «هوليوود وثورات الشعوب»، 2011.

8) الشايب (سامي الشريف) التاريخ والسينما : هوليوود وثورات الشعوب، 2011،ص 132__ 133 .

9) Arendt (Hannah) Les Origines du Totalirisme, Quatro Gallimard, groupe de traducteurs sous direction Pierre Bouretz. 2006, p. 635.

10) حوار المخرج أندري واجدا مع صحيفة «صحيفة فرانكفورت العامة» (Frankfurter Allgemeine Zeitung) بمناسبة تصوير فيلمه الجديد «ليش فاليزا» في إطار مراجعة نتائج الثورات في أوروبا الشرقية .

11) Jürgen Habermas : Europe :The Faltering Project (2009),p117.

12) Gray, William Glenn. «Adenauer, Erhard and the Uses of Prosperity,» German Politics and Society ,(2007) pp 86.

13) « After the Velvet, an Existential Revolution? » dialogue between Václav Havel and Adam Michnik, English, salon. November,2008.

في الحاجة إلى الحريّة

عمر بن بوجليدة/ باحث، تونس

تقديم :

إذا كنا نروم استشكال الآليات الذهنية، وفهم طبيعة الانزياحات واستنطاق الاستتباعات التي شكلت الحقل الدلالي الذي أنتج ما نعت بـ«الحقائق»، فإن قصدنا لن يكون الوقوف على الإصلاحات السياسية الفاشلة أو الفاعلة في بنية تاريخنا، نحن غرضنا هنا أن نمتحن مرة أخرى، البنية العميقة لخطابنا السياسي، وكيف تشكل طيّه مفهوم الحرية، ولأنها هي التي تفي بالوجه الذي يبدو في كل مرة أنه هو، نتساءل ما العلاقة بين الحرية والتنظيم السياسي المنشود ؟

إن صياغة المسألة على هذا النحو، إنما تنطوي على إشارات إشكالية مخصوصة، علينا البدء بالتقاطها من الجهة المناسبة لها، وهي أن «رواد الإصلاح» دعوا إلى تبني القيم الغربية حيث تجلت لهم الحرية مكمنا من مكامن القوة وسببا أساسا في التقدم الاقتصادي والنهوض السياسي والاجتماعي، وكان التساؤل: هل الحرية حكر على الغرب دون غيره من الأمم الأخرى لا سيما العربية الإسلامية التي لا تزال تعاني التأخر التاريخي الذي أقض مضجع رجل السياسة ؟ ما الذي يخيف العربي/ المسلم من الحرية ؟ والأهم كيف يمكن إدراج الحرية في المجتمع وتفعيل ما يحف بها من المعاني في تغيير بناه وهياكله دون المس بالمنظومة المرجعية الشرعية ؟

1- الحرية بين الفقه و السياسة :

علينا أن نبصر أن الحرية اتخذت حضورا مكثفا وإشعاعا قويا سواء من حيث تداول الكلمة ومتعلقاتها أو من حيث الاهتمام بمعانيها وأبعادها، فبدت للدارس شعارا للإصلاح في جميع وجوهه وشرطا ملازما لكل مراحله وأهدافه ولكن هذا الاستقطاب الجوهري يطرح أسئلة ملحة: ما هي الخلفية التي جعلت من الحرية قطب الرحى ؟ وما العلاقة بين الحرية والتنظيم السياسي المحلوم به ؟ ثم ما مدى انسجام مفهوم الحرية لديهم والمرجعية الفلسفية الليبرالية التي هو سليلها المنطقي، من ناحية، والمرجعية الفقهية التي ينشدّ إليها الإطار الاجتماعي الذي يراد تنزيل الحرية فيه، من ناحية أخرى ؟

إن هذه التساؤلات لم تكن اعتباطية ولا هي من جنس فضول الفضوليين، إنما هي شرط إمكان المسكوت عنه الذي يبرر محاولة فهم أشياء لا معقولة، فكلمة حرية في اللغات الأوروبية كانت عادية لدى الغربيين في القرن التاسع عشر والمفهوم كان بديهيا إلى حدّ أنه لا يحتاج في الغالب إلى تعريف : أما علماء وفقهاء الإسلام فإنهم كانوا لا يستعلمون عادة الكلمة، التي تعرف رواجا، إلا كترجمة اصطلاحية للكلمة الاروبية، و كانوا كذلك لا يتمثلون بسهولة ودقة مفهوم الحرية، فهل معنى ذلك أن كلمة حرية في اللسان العربي الحديث لا تعدو أن تكون

ترجمة اصطلاحية لكلمة أروبية تستعير منها كل معانيها دون أدنى ارتباط بجذرها العربي ؟

ذلك أن الصيغة المألوفة هي الصفة ومشتقاتها : حر، محرر، تحرير. أما المصدر الأصلي، «حرية» فإنه يستعمل للتمييز بين من كان حرا من الولادة وبين من كان عبدا ثم أعتق، في اللسان يقال «حر الرجل، حرية من حرية الأصل لا حرية العتق. ثم إن تلك المعاني تدور حول الفرد وعلاقته مع غير ذاته، أكان ذلك الغير فردا يتحكم فيه من الخارج أو قوة طبيعية تستعبده من الداخل، وهكذا يحيلنا القاموس إلى مجالين يعبران عن النشاط الإنساني.

مجال الفقه، الذي يحدد كيفية تعامل الإنسان مع الإنسان ومجال الأخلاق، التي تصف علاقة العقل بالنفس في ذات الإنسان. ويمكن أن نستنتج من هذا التحليل أن اللغة تعكس ثقافة مجتمع في حقبة من حقب التاريخ. لقد هدانا القاموس إلى ميدان الفقه من جهة والأخلاق من جهة ثانية، فالفقه يتعرض لمسألة حرية التصرف في أبواب معروفة تعالج مسائل الرق، والحجر... وكفالة المرأة... والطفل... وإنّه لمن البيّن أن الفقه يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة، فلا تكتمل إنسانية الإنسان إلا إذا أصبح قادرا على الانضباط لقواعد وأوامر سماوية وإلاّ زال عنه التكليف (=الطفل والمعتوه حريتهم واسعة، لكن إنسانيتهم ناقصة) والفقه لا يبرر الرق ولا وضعية المرأة الدونية، يسجل ذلك كواقع، لكن يسجل أيضا أن حالة العبد والمرأة مؤشر نقصان في العقل أي في المروءة، ولذلك تخفض من مسؤولية من لحقت به تلك الحالة وهكذا، نلاحظ في كل الأحوال ترابطا بين الحرية والعقل والتكليف والمروءة.

إن المجتمع الذي يصوره لنا الفقه مجتمع مجزأ إلى أحرار ورقيق : ينقسم فيه الأحرار إلى أكفاء ومحجورين والأكفاء إلى رجال ونساء والرجال إلى حكام ومحكومين، هذا سلم اجتماعي ينطلق من الأقل حرية وينتهي إلى الأكثر قدرة على التصرف شرعا، وفي نفس الوقت من الأقل إلى الأكثر مروءة وعقلا : فالحرية هي بالتعريف كما يقول «العروي» (1) الاتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل، والحرية حكم شرعي لكنه في نفس الوقت إثبات واقع : مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته وهذا التطابق بين الشرع و العقل والحرية هو العدل الذي يقوم عليه الكون. أما في مستوى الأخلاق فنطرح قضية الحرية من زاويتين الزاوية الأولى تشير إلى علاقة العقل بالنفس بالطبيعة بمعنى هل يستطيع العقل أن يتغلب على النفس ويغير ميولها الطبيعية ؟

والزاوية الثانية : تطرح علاقة الإرادة الفردية بالمشيئة الإلهية بمعنى هل يمكن أن تعارض الأولى، الثانية ؟ وأغلبية المسلمين اتخذوا في النهاية خطا وسطا عبرت عنه «الأشعرية». (=أي الفقه والأخلاق) بعيدا كل البعد عن المفهوم الليبرالي الحديث في الغرب (2). وهذا المفهوم عينه هو الذي تطلع إليه رواد الإصلاح باعتباره في تواشج شديد مع فضاء من المعنى أوسع، يتيحه الربط بين الحرية والعقلانية والنظام السياسي والإداري: فكيف تمثلوا هذه المرجعية الوافدة ؟

2 – في الحرية الليبرالية :

إنه يمكننا أن نؤكد أن الليبرالية إنما نهضت على اعتبار الحرية، المبدأ والمنتهى، ومن الطبيعي إذن أن يكون المفكرون العرب في العصر الحديث قد تلقوا مفهوم الحرية من خلال تعرفهم على الليبرالية ،تلك التي تقول بمفهوم الذات، والفرد العاقل المالك لحياته، وبمفهوم المغايرة والاعتراض : ومن ثمة تجد مصارعة الاستبداد وإقامة تنظيمات سياسية وإدارية مشروعيتها المنطقية، وهي ذات المنظومة التي يمتح منها جلّ مفكرينا ويستندون إليها في خطابهم السياسي. غير أن الذي لا يمكن التغاضي عنه بالنسبة إلى أولئك وهؤلاء الذين ينتمون إلى مجتمع يبدو غير منظم وغير معقول وغير إنساني إنما هو غياب الحرية في مفهومها الدقيق والعميق، ومن ثمة يطرح السؤال حارقا: هل تنسجم

هذه المرجعية وتستقيم وبنية المجتمعات التي تبدو في تقديرنا في تعارض جلي مع تفصيلاتها الدقيقة ؟

الحقيقة إن الجميع قد تأثر بهذه المنظومة، دون أن يضعوا الحرية في إطار فلسفي، فلم يبحثوا أصلها ومداها وإنما اكتفوا بوصفها والمطالبة بها. ومع ذلك بدأت تبرز ملامح تباين غليظ مع الفكر التقليدي ومع المرجعيات التقليدية ومن ثمة حدثت قطيعة لابد من الوعي بأصولها. لقد كنا دائما ندعو إلى الحرية ونبشر بها أكثر مما كنا نمارس العمق الفكري والتأصيل النظري مع جميع المفاهيم بعامة ومع هذا المفهوم بخاصة .

لقد أصاب وعيهم بالتاريخ، انكسار عجيب، فكانت الغاية لا تتجاوز حد الشعار، إلى روحية التمثل الفلسفي، ذلك أن النظم الاستبدادية وهي ترتهن الإرادة الجماعية وتستعيض عنها بإرادة «الحاكم بأمره» وإرادة بطانة وحاشية تجعل الخنوع والخضوع قدرا محتوما لا مناص منه، ذلك أنها نظم لا عقلانية ولا مجال فيها للحديث عن الذات والفرد.

ههنا يستبين الخلل العظيم الذي فيه يختلفون والذي يميز وضعنا في مقارنة مع المجتمعات الأخرى التي تتأسس السلطة فيها على نظام عقلاني وتستمد مشروعيتها من الشعب عبر ميكانيزمات معلومة، تخضع لقانون واضح ضبطه إعلان حقوق الإنسان المواطن، على خلاف «الحاكم بأمره» عندنا والذي يستمد مشروعيته من قوى غيبية.

ومن أجل إعادة إجماع كان قد أصابه خلل، عبر المفكرون على غرار مفكري الأنوار وصانعي الثورة الفرنسية عن إعلاء شأن القانون واعتباره الناموس الأعلى الذي يجب أن يخضع له الجميع، وبينوا أن الدولة في أروبا مثلا أمكنها بلوغ هذا الشأو من النظام الجالب للعزة والقوة بفضل الخروج من ربقة الإقطاع، إلا أن ما يتجلى واضحا في بعض من الخطاب، تلك النزعة البراغماتية التي تنزع إلى التقريب والتوليف بين مرجعيتين مختلفتين، ذلك أن المفاهيم والإحالات التي يقع فيها الالتجاء إلى الفقه وعلم الكلام، و تقترب إن لم تماثل الحرية كما نتصورها الآن ،تدور كلها حول الفرد وعلاقته مع نفسه وخالقه وأخيه في الإنسانية، فهي قانونية أخلاقية.

وإذا كان مفهوم الحرية كما تصوره القرن 19 يدور حول الفرد الاجتماعي كمشارك في هيئة إنتاجية، أي المجال التنظيمي الإنتاجي، وهو مصب اهتمام الليبرالي فإن ذلك لا يتعارض مع المفهوم الفقهي.ولا يحول دون محاولة لتبيئة المفهوم: فما هي أشكال الحرية التي سيركز عليها رواد الإصلاح ؟ وما هي الوظائف التي يعول عليها في النهوض بها ؟

3 – في معنى الارتقاء من الشعار إلى المفهوم:

إن إحالة الحرية على مرجعيتين مختلفتين، والحرص على التوفيق والتقريب ووعي الجميع بأصول هذا الاختلاف دون الإقصاء أو الإلغاء، منح مفهوم الحرية أكثر اتساعا، فهناك سعي ملح لإيجاد ما يقابل الحرية بأبعادها الليبرالية في الثقافة العربية الإسلامية. وقد نقلت لنا «النصوص» مضامين ومصطلحات، صادمة لجهاز التفكير، مثل مفهوم التمثيل البرلماني، السلطات الثلاث، الديمقراطية والحرية.

إن مضمون هذه الدعوة هو مقاومة كل سلطة تسلب الإنسان حقه في أن يكون سيد أفعاله، وكأن تحرير الفرد هو شرط تحرر المجتمع من تسلط الدولة المطلقة.

ومن أبرز هذه المفاهيم الديمقراطية، البرلمان، المجتمع المدني، والفصل بين السلطات، في هذه الشبكة من المفاهيم ينتظم مفهوم الحرية؟ ويكتسب دلالاته حيث تستأنف أنواع من الحياة جديدة غير مألوفة، هناك تنافر أصم يستقر ويثبت، إنها دلالات مرتبطة بالوجود السياسي والاجتماعي.

ولنا أن نلاحظ أن خطابهم قائم على التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة للحرية، وبين محاولات الرجوع المطردة إلى معان ودلالات ومصطلحات تنسحب من المرجعية القديمة والتقريب بينها والمصطلحات الحديثة.

لقد تجلت محاولات الرجوع هذه بوضوح، بإحياء بعض المصطلحات القديمة وإعادة استخدامها باعتبارها مقابلا مفهوميا للمصطلحات الجديدة

نجد إذن ذينك الخطين المتوازيين : النقل عن الغرب، وتحديد المقابل الإسلامي : فعند الحديث عن «مجلس نواب العامة» يتبادر إلى أذهاننا «أهل الحل والعقد»...

إن مقاصد هذه المنهجية التوفيقية، إنما هو الأخذ بهذه القيمة الأساسية للتقدم والتمدن الغربيين، وتعميم ممارستها في المجتمع العربي الإسلامي، ولذلك كان الحرص شديدا على أن ينقلوا إلى قرائهم بالأسلوب المناسب وفي الثوب المألوف قناعتهم باتفاق القانونين الشرعي والوضعي في الأصول وإن اختلفا في الفروع.

ولكن جميعا كانوا على وعي باختلاف الأسس النظرية والفلسفية التي أفضت إلى إحلال هذه القيمة في المجتمع والفكر الغربيين (= أسس عقلانية علمانية قامت على القطع مع الكنيسة) عن الأسس التي استندت إليها الممارسة السياسية الإسلامية (= أسس شرعية دينية) إن هذه الملاحظات تقودنا إلى التساؤل عما إذا كان هذا التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة والعودة إلى استرجاع المعاني التي ارتبطت بها قديما، دليلا على أن الخطاب التوفيقي وبحكم أسبقيته التاريخية في اللقاء مع الحداثة الغربيّة لم يتمثل المفاهيم الجديدة والتي قامت لتعلن القطيعة، والتي خلخلته شديدا. ثم إنها تقودنا إلى تساؤل أهم مفاده إلى أي حد تستطيع الحرية بلبوسها الفقهي ومضمونها الليبرالي، وبهذه المعاني المتعددة، وبهذه الازدواجية المرجعية، أن تؤدي الوظيفة الإصلاحية ؟

وهكذا فإنه يتوضح أنه إنما يتم توظيف الحرية لمقاومة الاستبداد والحكم المطلق، وهو ما تقتضيه كل مرحلة تاريخية عندما تكون سلطة الدولة مطلقة لا يحدها شيء.

4- مقتضيات المفارقة ولوازم الموافقة :

لقد تأرجحت المصطلحات بين مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي ومفاهيم السياسة الشرعية التي تبلورت في إطار الأحكام السلطانية. وكانوا على وعي شديد بالمجابهة العنيفة بين المصطلح الفقهي والمفهوم السياسي لذلك حاولوا أن يظهروا عدم التناقض بين المرجعيتين حيث خلقوا نسيجا من المماثلات المستحيلة: فالشورى حكم نيابي وأهل الحل والعقد نواب : فإذا بهم يفقّرون المفاهيم ويكسرون المنظومتين معا على حدّ تعبير كمال عبد اللطيف (3). فخطابهم خطاب توفيقي وتوجّههم ازدواجي دون أن يرتقي إلى إنتاج نظرية في السلطة أو في الدولة مثل كتابات (= هوبز، لوك، سبينوزا) فجاء الخطاب متوترا، مهتزا، هشا.

إن ما تقوله تلك «الخطابات» يقوم ضمنا وصراحة على الإحساس بالهوّة بين «دار الحرب» - أوربا - و«دار الإسلام»، هذه الهوّة التي أشعرتهم بانهيار عظمتهم وبالخطر «الكابوسي» المحدق. لقد كان خطابهم تعبيرا عن مشروع إصلاحي يطمح إلى تحديث الدولة وكلهم يحلم بأن يفتح عيون مواطنيه على ما رأى ودفعهم إلى إصلاح ما يمكن إصلاحه، فنصوصهم تمتلك جذورا واقعية فهي ليست مجرد تجريد فارغ وإنما خطاب متجاوب مع وقائع محددة اكتنفتها مرحلة تاريخية معينة.

إلا أن تركيزهم على أوربا الأنوار غيّب عنهم أوربا المتوثبة للاستعمار، إنه لأمر يثير الإعجاب، بل حتى التمجيد أو القرف والنفور أو بكل بساطة الفضولية، فقد وسم حسن الظن بالتمدن الأوروبي، المشروع برمته بالسذاجة السياسية وجعل محاولة الإصلاح عملية فوقية، سطحية. رغم أنهم يدركون في العمق أن ما وصلت إليه أوربا كان نتيجة تطور حصل عبر القرون، فالدولة الحديثة تتويج، لاشتغال على الذات، صعب، وطويل، سلمه.

و لكن أنّى لـ«الإقطاع» و لـ«رجال الدولة»، الجرأة على إدخال تغيير على البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، ذلك أنه من المفارقات الهامة التي يجب الانتباه إليها أن رواد النهضة العربية مثلا والذين تبنوا فكر الثورة البرجوازية وبشروا به، كانوا ينتمون في جملتهم إلى «الإقطاعية». فكيف أمكن لهم تصور بناء هيكل سياسي حديث على أسس اقتصاد سياسي قديم مغاير ومتخلف ؟ إنّ الذي ليس يعتريه شك هو أن الإجابة على هكذا سؤال تفسر سبب التعثر في بناء الدولة الحديثة (4).

خاتمة :

وبعامة يمكننا أن نؤكد أن الحرية تشكلت في غياب التأصيل والسؤال، فأحدثت بذلك نوعا من القطيعة مع حيزها الدلالي في الفكر العربي الإسلامي التقليدي، ما من شأنه أن يحيل إلى عري السؤال نفسه، ذلك أن واقعة الحداثة قد وقعت وشكلت صدمة روحية جذرية لجهاز التفكير التقليدي، اهتزت بمقتضاها كل مفاهيمه وأساليبه ورؤاه وتصوراته . . . في هذه اللحظات من الانسلاخ الأقصى عن العالم تواجه «الأمة» ظروفا وأحوالا جديدة غير مسبوقة لا يتيسر لها استيعابها، إلا بتأويل أو تطوير أو تواجه تعديلا أو تبديلا، يطال نظريتها في الحكم.

المصادر والمراجع

1) العروي عبد الله مفهوم الحرية المركز الثقافي العربي ط4 1988
2) إبراهيم زكرياء مشكلة الحرية دار مصر للطباعة 1974
3) عبد اللطيف كمال التأويل والمفارقة المركز الثقافي العربي ط.أولى 1987
4) الاجتهاد العدد 15/16 السنة الرابعة ربيع/صيف 1992 خير الدين التونسي : حسن الإمارة أم دولة حديثة؟ ص11-61 (مصطفى النيفر)

الحرّيّة وإشكاليّة تحديد اللاّمحدّد في الفكر الفلسفيّ

مختار كحيلي / باحث، تونس

«(الحرية هي) المكونة الخالدة للتاريخ، بل موضوع كل التاريخ»

«بند تو كروتشه»

إذا كانت الحرية «موضوع كل التاريخ» فهذا معناه أنها قضية كل عصر، أي أنها ملازمة لكل المجتمعات في كل العصور، لذلك تصبح الحرية من القيم الجوهرية في مجال الفلسفة العملية. ورغم هذه القيم الجوهرية لمعنى الحرية فإن هذا المفهوم يبقى غاية في الالتباس والغموض، وهذا الغموض مرده، في نظرنا، إلى تعدد الدلالات التي يثيرها مفهوم الحرية في أذهان الناس، وهو غموض يمكن إرجاعه إلى المستويات التالية:

المستوى الدلالي:

يذهب ليبنتس إلى القول «**إن لفظ الحرية على غاية من الالتباس، فثمة حرية من جهة القانون، وحرية من جهة الواقع**»(1).

يشير ليبنتس إلى ازدواجية دلالة مفهوم الحرية، وهو ما يعني أنه يفهم انطلاقا من زاويتين أساسيتين:

1 ـ مفهوم الحرية من الزاوية القانونيّة:

من الناحية القانونية، ليس العبد حرا، ولا الرعايا أحرار بشكل كلي، لكن الفقير يتساوى مع الغني في مجال الحرية القانونية، معنى ذلك أن الحرية في معناها القانوني تحدّد ما هو ممكن في إطار ما يسمح به القانون. لكنّ هذا التحديد يوقعنا في إشكال بين التحديد القانوني لهذا المفهوم وبين مجال قدرة الفرد على ممارسة هذا الفعل. لكل فرد حرية السفر، وحرية التملك، إلا أن هذه الحرية التي يشرعها القانون لا تتوافق مع مجال القدرة الفردية. معنى ذلك أن الفقير حر في السفر، لكنه لا يملك مالا لتحقيق رغبته في السفر. فإذا كان القانون يسوي بين الفقير والغني في حرية التملك فإن هذه المساواة تبقى نظرية وليست واقعية. فالحرية التي يحددها القانون هي حرية الفعل باعتباره إمكانا قانونيا لا بصفته قدرة على إنجاز الفعل، معنى ذلك أن الممكن من الزاوية القانونية يصبح غير ممكن من الزاوية الواقعية».

2 ـ مفهوم الحرية من الزاوية الواقعية:

تتحدد الحرية من هذه الزاوية لا انطلاقا مما هو مشروع، بل انطلاقا من قدرتنا على تحقيق ما هو مشروع. إن هذه الازدواجية في الدلالة تثير مشكلا يتمثل في أن الحرية من الزاوية القانونية يمكن أن تكون غيابا للحرية من الزاوية الواقعية. وهو ما يعني أن الفقير الذي تكون له حرية التملك هو من وجهة نظر القانون حرّ إلا أنه من زاوية الواقع مقيد بعدم القدرة على تحقيق ما يريد تحقيقه، لأنّ محدودية إمكانياته لا تسمح له بما يسمح له به القانون. وهو يعني أن كل ما هو قانوني في معنى الحرية ليس بالضرورة واقعيا، وهذا بدوره يدفعنا إلى التساؤل عن فكرة المساواة بين القانون والواقع، هل أنّ ما يقره لنا القانون من مساواة في مجال الحريات ممكن من الناحية الواقعية؟

إن المتمعن في هذه العلاقة يدرك أن المساواة التي يمنحها القانون للبشر تتعارض مع حالة اللاتساوي التي يكون عليها هؤلاء في الواقع، بمعنى أن حرية القانون تبدو تحقيقا للمساواة باعتبارها تمنح الجميع نفس القدر من الحريات، لكن هذا التساوي الممكن في مستوى القانون يتحول إلى تفاوت من الزاوية الواقعية.

3 ـ مفهوم الحرية من الزاوية السياسية:

« **يجب أن ينقش في الذهن ما هو الاستقلال وماهي الحرية، فالحرية هي حق صنع جميع ما تبيحه القوانين فإذا استطاع أحد الأهلين أن يصنع ما تحرمه القوانين فقد الحرية، وذلك لإمكان قيام الآخرين بمثل ما صنع**»(2). المشكل الأساسي الذي يحرك كل فلسفة سياسية هو مسألة التعارض بين مفهومين للسياسة:

المفهوم الأول: هو مفهوم يؤسس لعلاقة استبدادية بين الحاكم والمواطنين ويرى أن السياسة يجب أن تقوم على القوة والإكراه.

المفهوم الثاني: مفهوم ليبرالي يجعل السياسة تقوم على مبدأ الحرية في بعديها الاقتصادي والسياسي. إنّ المشكل الأساسي بين التصورين المتعارضين يتعلق بالبعد المدني للوجود الإنساني، فإذا كائنا الإنسان كائن مدنيّا بالطبع بمعنى أنه لا يحسن العيش إلا في إطار سلطة سياسية فكيف يمكن الملاءمة بين واجب طاعة السلطة السياسية وبين مطلب الحرية؟

هل السلطة السياسية تلغي الحرية أم هي الضامن الأساسي لتحققها؟

وإذا سلمنا بوجود توافق بين السلطة السياسية والحرية فماهي الشروط الواجب تحققها لإقرار الملاءمة بين الوجود السياسي المبنيّ على السلطة وبين مطلب الحرية؟

نحن لا نرى مانعا من أن نقدّم رأي منتسكيو في هذه المسألة وهي مقاربة للمشكل وليس حلا له في نظرنا، فمنتسكيو خصّص جانبا هاما من فلسفته للاهتمام بطبيعة الإنسان وكيف يمكن أن نؤسّس سلطة سياسية تضمن للإنسان حريته ولكي «**نصل إلى حكومة معتدلة لابد من ربط القوى بعضها ببعض والحد من غلوائها وتوجيهها للعمل مع تنظيمها، أي تقوم بعمل ما يشبه الرافعة في العالم الفيزيقي حيث نجد قوة في جانب تعادلها مقاومة في جانب آخر**»(3).

4 ـ مفهوم الحرية من الزاوية القضائية:

تنبني أسس السلطة القضائية على معاقبة الأفراد في حالة تجاوزهم للقانون. تعبر هذه المعاقبة بشكل ضمني عن مسلمة تعتبر أن الإنسان حرّ في إنجاز الفعل أو الامتناع عن إنجازه وأن معاقبة المجرم تقيم الدليل عل أنه كان بإمكانه أن لا يجرم ولكنه أجرم وهو ما يعني أن إجرامه صادر عن قرار إرادي وحرّ، لذلك هو مسؤول عن قراره مما يجعله يتحمل كل تبعاته القضائية الناتجة عن مخالفته للقانون، في هذا المستوى يصبح مفهوم الحرية مرتبطا بالمسؤولية وهو ما يعني أنّ كل فعل حرّ هو فعل مسؤول في دلالاته القضائية لذلك لا يكون الإنسان مسؤولا إلا إذا كان حرا، وهو يعاقب على كل فعل يخالف القانون لأنه مسؤول وهو مسؤول لأنه

حر، لذلك يستثنى الأطفال والمجانين من المسؤولية القضائية لافتراضنا مسبقا أنّ أفعالهم لم تكن صادرة عن إرادة حرة. إن مسألة الحرية باعتبارها تعبّر عن مسؤوليّة الإنسان تجاه أفعاله من الزاوية القضائية تطرح مشكلا يتمثل في ضرورة إثبات الوجود الفعلي للحرية، أي كيف يمكن إثبات حرية الإنسان حتى يصبح من المفروض قضائيا تحمّل مسؤولية أفعاله؟

في هذا الإطار يمكن أن نعالج مسألة الحرية من وجهة نظر يتداخل فيها الجانب العلمي بالجانب الفلسفي الميتافيزيقي مما يدفعنا إلى إثارة إشكالية العلاقة بين مفهومين متعارضين ظاهريا. مفهوم الحرية من الناحية ومفهوم الضرورة والحتمية من ناحية ثانية أي كيف يمكن لفعل حرّ أن يكون مقيّدا بالضروري والحتمي؟ لذلك كان الفكر الفلسفي يفصل بين عالم الإنسان باعتباره عالما متعاليا وهو عالم الحرية وبين العالم الذي تحدده الضرورة والحتمية، وهو عالم الطبيعة الفاسدة، مما يعني أن الإنسان، وفقا لهذا التحديد، «مملكة داخل مملكة». إنّ التطور كشف زيف هذه القطيعة مما دفع إلى يقضة الفكر الفلسفي متمثلا في ما نبها إليه «سبينوزا» من أن أفعال الإنسان تخضع إلى ضرورة يجهلها، وكان هذا الجهل هو الذي دفعه (الإنسان) إلى الاعتقاد في أنه يتمتع بحرية مطلقة. يدفعنا التحليل إلى طرح السؤال التالي: إذا كان الإنسان مقيدا بجملة من الحتميات الطبيعية والبيولوجية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية والتقنية فكيف يمكن أن نتحدث عن استقلالية الإرادة الإنسانية التي تعتبر مصدر كل حرية؟ ألا يعدّ القول بالحتمية نفيا للحرية أم أننا يمكن أن نؤلف بين النقيضين بما ذهب إليه هيجل من أنّ «الحرية وعي بالضرورة» ؟

المعاني المختلفة لكلمة الحرية :

يقول منتسكيو **«لا تجد كالحرية كلمة دلت على معان مختلفة ووقفت النفوس بأساليب مختلفة»** (4). إنّ الاختلاف الحاصل حول مفهوم الحرية مرده إلى زوايا النظر المختلفة في معالجة مسألة الحرية.

المقاربة اللاّهوتية لمسألة الحرية :

يطرح هذا المشكل في إطار علاقة الإنسان بالإله أي الفيزيقي بالميتافيزيقي، إلى هذا الحد يبدو الأمر بسيطا لكنه يزداد تعقيدا عندما يصبح الميتافيزيقي يتحكم في كل الأعمال الصادرة عن الإنسان مما يعني الغياب الكلي لإرادته التي ستصبح تتحكم فيها بصورة مسبقة الإرادة الإلهية، مما يعني أن الإنسان إذا كان قد خلق من قبل الإله فإن الإله يعلم سلفا جميع أفعاله، وإذا سلمنا بهذا الأمر فإن أفعال الإنسان تحددها الإرادة الإلهية لا الإرادة الإنسانية وهو ما يجعلنا نطرح مشكل الحرية بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية.

يدفعنا هذا المشكل إلى طرح السؤال التالي: كيف يمكن لفعل تحدده بشكل كلي ومسبق إرادة إلهية متعالية على إرادة الإنسان أن يكون فعلا حرا؟

إذا كانت الإرادة الإنسانية محددة سلفا من قبل الإرادة الإلهية فهذا يطرح مشكلا ذا بعدين:

بعد يتعلق بالحرية من ناحية وبعد يتعلق بالمسؤولية من ناحية ثانية. فإذا سلمنا بأن ما ينجزه الإنسان من أفعال تحدده الإرادة الإلهية فهذا معناه أنه ليس مخيرا فيما يفعل وهذا يدفعنا إلى طرح السؤال التالي: كيف يمكن الإقرار بحرية الإنسان من جهة؟ وكيف يمكن تبرير مسؤوليته تجاه الذات الإلهية؟ بمعنى آخر إذا كان الله قدّر عليّ أفعالي فلماذا يحاسبني عليها؟

يمكن معالجة المشكل في إطار الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة.

الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة والتمركز حول الذات الإلهية :

تتفق جميع المذاهب العربية الإسلامية وحتى الإسلامية غير العربية على أن «الله موصوف بكل كمال بريء من كل نقصان». لكن الاختلاف ناتج عن علاقة الذات الإلهية بالذات الإنسانية فيما يعرف بمسألة الجبر والاختيار وهذا نتج عنه ثلاثة مواقف أساسية:

الموقف الأول :

يرى أصحاب هذا الموقف أن الله يخلق أفعال البشر وهم بذلك يقرون بالتبعية المطلقة لإرادة الإنسان تجاه الإرادة الإلهية. فاختيار الإنسان لأفعاله لا يتعدى حدود الظاهر مما يعني أن أفعال الإنسان مقدرة سلفا من قبل الإرادة الإلهية وهم بهذا القول يريدون نفي العجز عن ذات الله ومنحها القدرة المطلقة في التحكم في كل أفعال البشر. فالإقرار باستقلاليّة الإرادة الإنسانية هو في حد ذاته تنسيب للإرادة الإلهية وهو ما يتعارض عند أصحاب هذا الرأي مع القدرة الإلهية غير المقيدة.

الموقف الثاني:

ذهب أصحاب هذا الموقف إلى القول بأن الإنسان خالق أفعاله وهو موقف يمنح من جهة الثقة في عقل الإنسان وقدرته على التمييز والاختيار، وهم يعتبرون أن الله وهب الإنسان ما به يكون حرا ومسؤولا عن أفعاله أي وهبه العقل والإرادة مما يعني أن ما يأتيه من أفعال هي تجسيد لحريته ومسؤوليته في آن وهم من زاوية ثانية ينزهون الذات الإلهية من التشكيك في عدالتها. يقول القاضي عبد الجبار: «**لعلك تظن قضاء لازما وقدرًا حتما، لو كان ذلك لبطل** الثواب والعقاب وسقط **الوعد والوعيد، وما كانت تأتي إلى الله لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن ولا كان المحسن أولى بثواب الإحسان من المذنب ولا المسيء أولى بعقاب الإساءة من المحسن... إن الله تبارك وتعالى أمر تخييرًا ونهى تحذيرا ولم يكلف جبرا ولا بعث الأنبياء عليهم السلام عبثا**»(5).

الموقف الثالث :

موقف يلائم بين القول بالمشيئة الإلهية والإقرار بالحرية الإنسانية، وهو بذلك يسعى إلى إبراز أن التعارض بين الموقفين هو تعارض ظاهري ذلك أن الفعل الإنساني تحركه علتان: علة داخلية تتحكم فيها إرادة الإنسان، وعلة خارجية تعمل على خلق الظروف الملائمة بما يمكن أن يسمح بإنجاز الفعل أو ما يمنع من إنجازه، فعندما يريد الإنسان إنجاز فعل ما فإنّ الإرادة الإلهية هي التي تسمح بتحقق هذا الفعل وذلك عن طريق خلق الظروف الملائمة لتحققه أو تمنع حدوثه بخلق أسباب تحول دون إنجازه. كتب ابن رشد : «**وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة، فهو ضرورة محدود مقدر وليس يلقى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في أبداننا**»(6).

إنّ هذا الطرح لا يلغي قيمة الإرادة الإنسانية بما هي أساس كل فعل حر ولا يلغي في الوقت نفسه أهمية الإرادة الإلهية بما هي إرادة قادرة إما على توفير شروط إنجاح الفعل الإنساني أو شروط عدم إنجاحه، وهذا ما اصطلح على تسميته بنظرية الكسب الذي كان ابن رشد أحد الممثلين البارزين لها.

الفلسفة الغربية الحديثة والتمركز حول الذات الإنسانية :

«**أنا أفكر إذن أنا موجود**» إنّ الكوجيتو الديكارتي يجعلنا نقر بأن الفلسفة الديكارتية جعلت من الذات محور كل شيء، وبذلك خلصتها من كل القوى المتعالية عنها فكأن الفلسفة الحديثة هي فلسفة الإيمان بالذات باعتبارها مصدر كل معرفة من ناحية ومصدر كل فعل من ناحية ثانية. فالإرادة الإنسانية وفق هذا التصور تصبح مماثلة في جوهرها وطبيعتها للإرادة الإلهية. أي هي لا تختلف عن الإرادة الإلهية إلا من جهة الإطلاقية والامتداد، فالفرق الحاصل في الدرجة وليس في النوع. وبما أن الإنسان مسؤول كليا عن وجوده فهو من هذا الجانب يعد صورة مصغرة للإله، لذلك تعدّ أفعاله حرّة لسببين:

السبب الأول :

تعدّ أفعال الإنسان حرّة لأنها صادرة عن إرادة إنسانية شبيهة بالإرادة الإلهية.

السبب الثاني :

تعد أفعال الإنسان حرّة لأنها تستمد مشروعيتها من الفكر الذي اعتبره ديكارت جوهر وماهية الذات الإنسانية، فهو أساس كل وجود بمعنى من لا يفكر ليس له حق الوجود. فالذات عند ديكارت لا تحددها عوامل خارجية بل يحددها الفكر بصفته أساس الاختيار وترجيح طرف على طرف آخر، أما الارادة فهي التي تسمح للإنسان بتحويل الاختيار إلى فعل. فالذات بهذا المعنى تصبح مالكة لإرادتها واستقلالها الفكري لذلك فهي لا تعد حرّة فقط بل قادرة على أن تكون «سيدة ومالكة للطبيعة» كتب ديكارت **«وبهذا المعنى كتبت أنني ميال بصفة حرة إلى شيء ما بقدر ما أكون مدفوعا إليه بعدد أكثر من الأسباب لأنه من الأكيد أن إرادتنا تتحرك أنذاك بأكثر يسر واندفاع»**(7)؛

كانط ومسألة الحرية :

لا يوجد تعارض في الفلسفة الكانطية بين الإرادة الإلهية ومسألة الحرية بل يذهب كانط إلى أن فكرة الإله **«الذي خلق الإنسان للحرية»**(8) هي من الأفكار الواجب التسليم بوجودها لكن المسألة التي يجب التأكيد عليها هي استقلالية الإنسان سواء في المجال المعرفي باعتبار أن مصدر المعرفة هو العقل وليس الإله لأنّ **«المرء لا يمكن أن ينضج أبدا لإعمال العقل إلا بفضل محاولته الشخصية»**(9) أو في المجال العملي الأخلاقي الذي يرى أن الفعل الأخلاقي فعل حر. إنّ **«الإرادة الخيرة»** عند كانط لا تكون كذلك إلا إذا كانت مستقلة عن كل إرادة خارجية، ولا تلتزم إلا بالواجب الذي يأتيها من العقل لذلك كانت الفلسفة الأخلاقية عند كانط تقر **«باستقلالية الإرادة»**. هذه الاستقلالية تفهم بمعنيين:

ـ هي مستقلة تجاه أي سلطة خارجية، أي أنها إرادة ذاتية تتمتع بكل شروط اختيار الفعل الحر لذلك فهي إرادة متعالية عن السببية التي تتحكم في الظواهر الطبيعية باعتبار أن أفعال الإنسان تحددها إرادة مستقلة على عكس الظواهر الطبيعية التي تخضع خضوعا تاما لمبدأي الضرورة والحتمية، وبهذا المعنى فالفعل الإنساني هو فعل حر لأنه مستقل عن شروط الضروري والحتمي.

ـ هي أيضا مستقلة تجاه الارادة الالهية لأن إرادة الإنسان لو كانت محددة من قبل الإله لأدى ذلك إلى نفي أخلاقية الفعل الإنساني، وبالتالي غياب مفهوم الواجب الخلقي الذي يشترط استقلالية الارادة المرتبطة بهذا الواجب. إذن فما قيمة الواجب الذي يأمرنا ألا نكذب إذا كان الإنسان مدفوعا بإرادة خارجية ترغمه على الكذب؟

الوجودية ومشكل الحرية:

«ليس الإنسان حرا في أن يفرط في حريته» هكذا كتب سارتر في الفلسفة الوجودية، فقد عالج المشكل في إطار العلاقات بين مفهومين تقليديين في الفكر الفلسفي هما: مفهوم الوجود ومفهوم الماهية، إلا أن هذه التقليدية لم تمنع سارتر من أن يطرح المشكل طرحا يتماشى مع التوجه الوجودي لفلسفته إذ يميز بين الإنسان وسائر الموجودات انطلاقا من طبيعة العلاقات بين الوجود والماهية، فإذا كانت ماهية جميع الموجودات تسبق وجودها فإن الإنسان يعتبر الكائن الوحيد الذي يسبق وجوده ماهيته أي أن جميع الموجودات باستثناء الإنسان ماهيتها محددة سلفا قبل وجودها أي هي مشروع يوجد مكتملا بمعنى أن غريزة الحيوان تحدده سلفا ما سيكون عليه والطريقة التي بها يتصرف أما بالنسبة إلى الإنسان فإنه يوجد دون أي تحديد وهو يتولى تحديد ماهيته عبر مراحل وجوده. فالإنسان -إن صحت العبارة- هو المشروع الوحيد الذي يولد غير مكتمل **«الإنسان هو أولا ما صمّم أن يكون عليه كمشروع وليس ما أراد أن يكون»**(10). إن القول بأسبقية وجود الإنسان على ماهيته قول يتضمن فكرتين أساسيتين. الإنسان بالنسبة إلى سارتر ليس مشروعا إلهيا تتحدد ماهيته سلفا من قبل الإله كما تتحدد ماهية بقية المخلوقات، وهذا الطرح قاد سارتر إلى نفي فكرة

الإله لإثبات حرية الإنسان أي تحرير إرادته من كل إرادة متعالية عنه.

إن القول بأسبقية الوجود الإنساني عن الماهية هو قول ينفي من ناحية أن يكون الإنسان مصنوعا من قبل الإله ومن جهة أخرى يرى أن الإنسان هو الذي يصنع نفسه بنفسه وهو ما يعني أن الإنسان في نظر سارتر مشروع يتحقق عبر الزمن، وبهذا المعنى الإنسان يصنع ذاته ويصنع أفعاله لذلك هو حرّ ومسؤول كل المسؤولية عن وجوده. فالإنسان عند سارتر لا يمكن أن يوجد خارج فضاء الحرية، هو الحرية نفسها لذلك فغياب الحرية هو تغييب للإنسان وإقصاء له مما يعني أن الإنسان باعتباره إنسانا ليس حرا في أن لا يكون حرا وهذا ما قصده «سارتر» في قوله: **«حكم على الإنسان أن يكون حرّا»** وهذا الحكم لا يفهم بمعنى أن هناك سلطة خارجية تتحكم في الإنسان إنما يعني ذلك حكم صادر عن إنسانية الإنسان التي فرضت أن يكون حرا لذلك كان سارتر يرفض كل التيارات الفكرية التي همشت النزعة الفردية وجعلتها مجرد أداة تتحكم فيها قوى خارجية لا واعية فرفض **«الألسنية البنيوية»** التي فصلت الذات المتكلمة عن اللغة واعتبرت أنّ اللغة مستقلة عن الذات، كما رفض «الفرويدية» التي حددت الذات على أنها تحركها قوى لاواعية وتحدد أفعالها وهي تتعارض في نظر سارتر مع الذات الإنسانية بما هي إرادة ووعي و**«الماركسية»** هي الأخرى طالها رفض سارتر لأنها تتنكر في نظره للفردية معتبرة أن الأفراد مجرد أشياء تحركها قوى اقتصادية وحتميات تخرج عن إرادتهم. فالوعي الذي يرى فيه سارتر جوهر الإنسان والقيمة الأساسية تحدّد وجوده التي اعتبرته الماركسية مجرد انعكاسات لتناقضات اجتماعية وعلاقات اقتصادية.

الحرية وإشكالية الحتمية :

يقول هيجل **«الحرية وعي بالضرورة»** يقودنا هذا الفهم إلى اعتبار أن المشكل الحقيقي في تحديد مفهوم الحرية لا يكمن في الفصل بين عالم الطبيعة باعتباره عالم الضرورة وبين عالم الإنسان بما هو عالم الحرية بل في البحث عن طريقة للملاءمة بين القول بالحرية من ناحية والقول بالحتمية من ناحية ثانية. إن حل المشكل نجده عند «هيجل» و«ماركس» فالحرية بالنسبة إليهما لا تناقض الحتمية، فالإنسان عندما يعي الحتمية يصبح قادرا على التحكم فيها وإخضاعها لإرادته. إن هذه الطريقة في معالجة المسألة دفعتنا إلى الانتقال من مفهوم الحرية إلى مفهوم التحرّر وهو ما يعني أن التحرر أصبح فعلا تاريخيا إذ كان مفهوما متعاليا على التاريخ. إذن فالتحرر هو حركة تدفع الإنسان نحو السيطرة على الحتميات الطبيعية لذلك يقول «أنجلز» **«لا تتمثل الحرية في استقلال** وهمي عن **قوانين الطبيعة بل تكون بمعرفة هذه القوانين وبالتالي الإمكانية المتوفرة لتسخيرها بصورة منهجية لأغراض معينة»**(11).

الخلاصة :

إن هذه الصعوبة في تحديد مفهوم الحرية يجعل المسألة على غاية من الأهمية وأهميتها تكمن في ارتباطها بعالم الإنسان باعتباره أساس كل فلسفة من جهة ومن جهة ثانية تعبر عما تكون به الفلسفة فلسفة وأقصد بذلك الأسئلة التي تعتبر –الفكر الفلسفي– أهم من الأجوبة وكل جواب يصبح سؤالا فيما بعد، فالفلسفة لا تقوم إلا على إثارة الإشكاليات، لذلك لا نرجو أجوبة في الفلسفة إذا كنا نعرف إن صحت العبارة أن الأجوبة النهائية تقتل الفلسفة.

الهوامش والإحالات

1) ليبنتس: بحوث جديدة في الفاهمية البشرية، 1961.
2) منتسكيو: روح الشرائع، مقتطفات من الباب الحادي عشر، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة 1953.
3) منتسكيو: روح الشرائع، م،س.
4) منتسكيو: روح الشرائع، م،س.
5) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، 1974.
6) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة.
7) ديكارت: رسالة إلى الأب مايلون، 9 أفريل 1645.
8) كانط: الدين في حدود العقل فحسب.
9) كانط: نفس المرجع.
10) جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، 1968.
11) فرديريك أنجلز: ضد ديهرنغ، سوسكو، 1987.

الحرّيّة والتّمدّن في فكر فرنسيس مرّاش

مجدي فارح/ جامعي، تونس

المقدمة

لقد مثّل عالم النخبة العربية في الفترة الحديثة مجال صراع مستمر ومتوتر ومتعدد المستويات والأشكال بين سلطة الواقع والتاريخ وسلطة الآخر الغربي (1). ولذلك يخطئ الدارس منهجيًا، عندما يحشر النهضويين العرب في القرن التاسع عشر، في زمرة واحدة متجانسة، إذ أنهم يمثلون تيارات سياسية مختلفة، ورؤى فكرية متباينة (2). ولعل من أبرز هذه التيارات التيار العقلاني الليبرالي الذي نشأ لدى المثقفين العرب الذين درسوا في الغرب أو تمكنوا من الاطلاع على الفكر الغربي الحديث والتعرف على مؤسساته السياسية ونظمه الاقتصادية والاجتماعية المتطورة فأعجبوا بها أيما إعجاب واقتبسوها ونشروها في أقطارهم وتحمسوا للدفاع عنها. وكان من أبرز رواد هذا التيار فرنسيس مراش (1836- 1874) وقد ظهرت أهم أفكاره في كتابه غابة الحق، الذي طبع لأول مرة في حلب سنة 1865، ومن أبرز المبادئ التي دعا إليها الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية والمساواة وتثقيف العقول وتحسين الأخلاق والعادات وتوطيد الحق ورفض الاستبداد والتمييز الطبقي والطائفي بغاية تحقيق التمدن. تتكرر في تضاعيف كتابات فرنسيس مراش وجهازه المفاهيمي كلمات من قبيل: الحرية، التمدن، العقل، الحق الطبيعي، العقل الاجتماعي والمساواة وهي مفاهيم متصلة بالخطاب التنويري الفرنسي للقرن الثامن عشر. فقد أتقن مراش قبل رحلته إلى باريس الفرنسية ووسع من ثقافته الأدبية وانشغل ذهنه بقضايا الحرية والمدنية والعقل فمال إلى الاقتناع بأن مدنيّة الغرب هي خلاص للشرق من تخلفه قبل أن يدرك زيف التمدن الغربي وطابعه الكولونيالي المتوحش.

تقود هذه الاستشكالات إلى دراسة فكر فرنسيس مراش، المفكر النهضوي المغمور، الذي أقام كامل نظامه الفكري على الحرية باعتبارها أساس التمدن والتقدم طارحا في ستينات القرن التاسع عشر، المبادئ الأساسية لحقوق الانسان قبل الإعلان العالمي لهذه الحقوق بأكثر من ثلاثة أرباع القرن. وقد ظلت الحرية في طليعة المشكلات التي واجهت مفكري النهضة العربية نظرا لما كان سائدا في العالم العربي من استبداد سياسي وظلم اجتماعي وإقصاء اقتصادي وهو ما جعلها هاجسا متكررا دائم الطرح في أعمال النخبة العربية من رفاعة الطهطاوي إلى عبد الرحمان الكواكبي وبطرس البستاني مرورا بفرنسيس مراش ورزق الله حسون (3) وجبرائيل عبد الله دلال (4). إنّ البحث في أفكار فرنسيس مراش الليبرالية

التي تتصدرها مسائل الحرية والتمدن مطلب ملّح في ظلّ إخفاقات الأنا المعرفي العربي وعجزه المتواصل عن تحقيق التقدم وإدراك التمدن والقطع مع التكلّس الفكري والاستبداد السياسي.

1 ـ فرنسيس فتح الله مراش وعصره (1836–1874)

ولد فرنسيس بن فتح الله بن نصر الله مراش بحلب في 29 جويلية سنة 1836، إبّان الحكم المصري لبلاد الشام، في عائلة عريقة لها باع في الآداب والعلوم والوجاهة. كان لولادة فرنسيس مراش في حلب بالغ التأثير في تكوينه وفي اتجاهاته واختياراته فلم يكن الدور الذي لعبته حلب في تأسيس النهضة الفكرية العربية أقل بأي شكل من الأشكال من الدور الذي لعبته القاهرة وبيروت، ومع ذلك لا نجد في دراسات عديدة إشارات إلى هذا الدور إلا في الإطار العام. برزت عائلة مراش بين نصارى حلب في منتصف القرن التاسع عشر في طليعة حركة النهضة الفكرية حتى أنّ فيليب طرازي اعتبر آل مراش في منزلة اليازجين والبساتنة في لبنان والشام. يقول فيليب دي طرازي: «كانت منزلة آل مراش بين نصارى حلب بنهضتهم الأدبية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كمنزلة آل البستاني وآل اليازجي في الديار الشامية، فإنّهم أيقظوا روح المعارف في أبناء وطنهم وخدموا العلوم بالتأليف والصحافة» (5).

وقد عرف والده فتح الله مراش بانفتاحه على الغرب وبنزعته الليبرالية بالإضافة إلى إلمامه بالعلوم اللغوية والأدبية. وكان أخوه عبد الله مراش (1833–1900) يتقن عددا من اللغات الأوروبية بالإضافة إلى ذلك فقد كان من أبلغ كتاب العربية على حدّ تعبير جرجي زيدان (6). أما أخته مريانا مراش (1848–1919) فلها مكانتها البارزة بين أعلام النهضة النسائية في العالم العربي، ويذكر فيليب دي طرازي أنها «أول سيدة سورية أنشأت مقالة في مجلة أو جريدة» (7). وكان بيتها أول صالون أدبي في الشرق العربي بالمفهوم الحديث (8).

تعلم فرنسيس مراش في بداية حياته في إحدى المدارس الطائفية في حلب وانكبّ على خزانة والده يطالع ما فيها من المصنفات الأدبية والشعرية والتراثية. ومن ثمّة تعلم علوم العربية وآدابها وعلى الرغم من أنّه بدأ حياته الأدبية شاعراً، فإنّه سرعان ما هجر كتابة الشعر، لينكبّ على دراسة العلوم واللغات، ثمّ على التأليف في مجالات فكرية وإبداعية مختلفة. كان فرنسيس مراش يتقن إلى جانب العربية الفرنسية والإيطالية. وقد فتح له إلمامه باللغات الأجنبية عوالم ظلت مغلقة أمام كثيرين فاندفع في اكتشاف عوالم الأدب ولم يقتصر عليها وحدها بل قرنها بدراسة العلوم الطبيعية فجمع بين العلم والفنّ وبين الإبداع والتفلسف (9).

وفي الخامسة والعشرين من عمره بدأ فرنسيس مراش دراسة الطب لمدة أربع سنوات، على يد طبيب إنكليزي في حلب، ثم مارس الطب سنة كاملة بعد تخرجه (1865–1866). سافر فرنسيس مراش إلى باريس سنة 1866، وكان في البداية طالباً نشيطاً مخلصاً للغاية التي سافر لأجلها ألا وهي الحصول على الإجازة في الطب. ثم ما لبث أن خارت قواه البدنية وخبا نور بصره فما عاد يستطيع متابعة دراسته، بعد أن أصيب بشلل عصابي في عينيه أرغمه على العودة إلى حلب (10). وفي هذه المرحلة المظلمة من حياة مراش لجأ إلى أصدقائه يملي عليهم مقالاته وخواطره، ولم تلبث أن وافته المنية في أواسط سنة 1874.

كانت المرحلة التي عاشها فرنسيس مراش في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مرحلة غنى ونهوض أدبي وفكري، حيث عرفت حلب عدداً من الأدباء والمفكرين الذين أسهموا في حركة التنوير العربية (11). ومنهم: أنطوان الصقال، رزق الله

حسون، جبرائيل دلال، نصر الله دلال، ميخائيل دلال، ميخائيل الصقال، كامل الغزي، قسطاكي الحمصي، عبد الرحمن الكواكبي، وليس من الغريب في مثل هذه الأجواء الثقافية أن ينتج مراش خلال حياته القصيرة عشرات المؤلفات. خلّف فرنسيس مراش عديد المؤلفات في الرواية والشعر والعلوم إضافة إلى عدد من المقالات في أبرز مجلات عصره مثل الزهرة والجنان. تطرقت مؤلفاته إلى مسائل فلسفية وسياسية واجتماعية من منظور ليبرالي متقدم عكس رؤيته الشامل للمجتمع والإنسان. ومن أهم مؤلفاته غابة الحق سنة 1865، دليل الحرية الانسانية سنة 1861، مشهد الأحوال سنة 1870، دُرُ الصَدف في غرائب الصُدف سنة 1872 والمرآة الصفية في المبادئ الطبيعية سنة 1871.

تجمع المصادر التاريخية على أنّ النهضة التي عمت بلاد الشام في القرن التاسع عشر وفي نصفه الثاني بشكل خاص كان بدؤها في حلب منذ القرن الثامن عشر (12). عرفت بلاد الشام عامة وحلب خاصة في أواسط القرن التاسع عشر حركة نشطة أسهمت فيها الإرساليات التبشيرية الغربية، التي اشتد نشاطها في أربعينات القرن التاسع عشر، إسهاما مركزيا (13). بالإضافة إلى ذلك ثمة علاقة وثيقة بين الفكر الليبرالي لفرنسيس مراش والمرحلة التي عاصرها والتي شهدت بدايات تشكّل المشاريع التحديثية في العالم العربي الإسلامي (14). تمثّل التوجه الليبرالي في مشاريع الإصلاح السياسي والإداري المعروفة بالتنظيمات العثمانية الهادفة للردّ على التحديات التي طرحتها المواجهة مع الغرب في ظلّ تفاقم المطامع الكولونيالية والهزائم العسكرية والتي كان أشدّها احتلال مصر سنة 1798. تميزت مرحلة التنظيمات بظهور اتجاه ليبرالي في تركيا تجسد في أواسط الستينات من القرن التاسع عشر بتشكل حركة بين الضباط والموظفين والمثقفين عرفت بالعثمانيين الجدد وقد طرحت هذه الحركة عدّة مبادئ تنويرية. وكانت على علاقة بالمتنورين العرب وخاصة من النخب المثقفة المسيحية الذين حضوا برعاياتها ودعمها (15).

عبرت رواية غابة الحق، التي نشرت بحلب سنة 1865 لفرنسيس مراش، عن صياغة منظومية مبكرة لمبادئ التنظيمات في ضوء نظريتي «الحق الطبيعي» و«العقد الاجتماعي» خصوصا ومفاهيم ومقولات عصر الأنوار للقرن الثامن عشر عموما. ورغم أنّ مراش لم يكن «عثمانيا جديدا بالمعنى التنظيمي لجمعية «العثمانيين الجدد» فإنّ الروح العثمانية الجديدة، التي غذّت وعي جيله، توجه هذه المعالجة إلى حدّ بعيد وتتجلى في شكل دفاع راسخ عن وحدة الدولة متعددة القوميات وحماية استقلالها الوطني من «التدخل الأجنبي» على حدّ تعبيره. وقد اعتبر مراش أنّ الاستقلالية هي أحد أهم تمظهرات الحرية التي شكلت أبرز المفاهيم التي شغلت فكره وضجّت بها كتبه ومقالاته وقصائده.

2 ـ الحرية في فكر فرنسيس مراش

أثرت الظرفية الفكرية من تاريخ بلاد الشام إبان عصر النهضة التي عاصرها فرنسيس مراش في تشكّل عقليته الليبرالية ومن ثمة في طرحه لمسألتي الحرية والتمدن، وفي تصنيفه للحريات كالحرية الطبيعية والحرية السياسية والحرية الاجتماعية، والحرية الدينية، وفي رفضه للرقّ، وفي دعوته لاحترام حرية المرأة (16). وقد تعمقت أفكاره باتجاه تمجيد مرجعية العقل الانساني ومكانته ودوره في تأويل الحقائق الدينية وتعليلها لتحقيق جملة من المبادئ التي تعترف بحقوق الإنسان وضرورة مراقبة السلطة السياسية وتنزيه الدين عن الأغراض السياسية والتوجه إلى دراسة الطبيعة وقوانينها والإقرار بدور الأكثرية البائسة في المجتمع ومعاملة المرأة بما يليق بمكانتها في الأسرة والمجتمع (17). تأثر مراش بالأفكار

التي نادى بها نهضويو القرن التاسع عشر المعاصرون مثل رفاعة الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق وبطرس البستاني. أما التأثر الأكبر والأساسي في فكر مراش الليبرالي فيعود إلى فكر التنوير الفرنسي وبالتحديد إلى روسو ومونتسكيو اللذين تأثر بهما وأعاد انتاج مقولاتهما في العقد الاجتماعي والحرية والمساواة والحق الطبيعي والموقف من الرقّ والعبودية والعمل من أجل ما اصطلح على تسميته بالصالح العام أو خدمة الشعب (18).

أقرّ فرنسيس مراش أنّ الحرية هي السبيل الوحيد لتحقيق التقدم وإدراك التمدن وقد طرح عدّة أشكال من الحرية، أولها الحق الطبيعي أو الحرية الطبيعية التي رأى انّها مستحيلة لأنّ الانسان لا يستطيع ان يتحرر من قيود الكائنات المحيطة به في عالم تتحكم فيه موازين صارمة، وهو كائن مادي بيولوجي يشكّل جزءا من الطبيعة يجري عليه ما يجري عليها من قوانين. ولكن استحالة الحرية الطبيعية لا يمنع إمكانها أدبيا بل هي أدبيا واجبة وضرورية، وتقوم بإبطال دولة العبودية لتقيم دولة التمدن والصلاح الذي هو عين الحرية. وقد انطلق مراش في استيعابه لمبادئ الحرية والإخاء والمساواة وحقوق الانسان والمواطن من نظرية الحق الطبيعي التي حملتها مبادئ عصر التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر ليؤكد خلافا للحق الوضعي الذي قام على اللامساواة أنّ العقد الاجتماعي ما بين السلطة السياسية والشعب يجب أن يستمد مبادئه من الحق الطبيعي للإنسان في الحرية والمساواة (19).

وقد اعتبر فرنسيس مراش أنّ ثاني أنواع الحرية هي الحرية السياسية التي اعتبرها حقا طبيعيا لا يمكن التنازل عنه بأي حال من الأحوال ويجب أن يكفل للإنسان حق مراقبة السلطة السياسية وتقيدها بقوانين عادلة تحفظ الصالح العام وتؤمن حرية الرأي والتعبير وتضمن المساواة الكاملة أمام القوانين ولذلك ندّد بالاستبداد السياسي ورفض السلطة المطلقة التي تنفرد بالرأي وتستبد بالعقول (20). وثالثها الحرية الاجتماعية التي تقوم على المساواة بين مختلف طبقات المجتمع في حق العيش وبالتالي تساهم في تخفيف التناقضات الاجتماعية الصارخة التي كان ينوء بها كلكل عصر فرنسيس مراش. الملاحظ أنّنا كثيرا ما لمسنا في أعماله ميلا إلى الطبقات الكادحة في المجتمع مما دفع بعض الدارسين إلى التأكيد على تأثره بالفكر الاشتراكي (21).

اعتبر فرنسيس مراش أنّ أكبر تحدّ يواجه المجتمعات الشرقية يكمن في طريقة الانتقال والتحول من المجتمع القروسطي إلى المجتمع المدني أو التحوّل بتعبيره من مملكة التوحش والعبودية إلى مملكة التمدن والحرية (22). لقد كان مراش يسعى ويتطلع إلى دولة حديثة تقوم على المساواة السياسية وحرية الرأي والتعبير، ويكون فيها للجميع حق المشاركة في اختيار السلطة المناسبة ومراقبتها من دون تمييز أو استبعاد لأي فئة من الناس. هذه المبادئ والأسس تتناقض جذرياً مع الدولة الاستبدادية التي تكرس السلطة المطلقة، وتقسم الناس إلى فئات متمايزة في المواطنة والحقوق السياسية (23)، يقول فرنسيس مراش في رحلة باريس: «رأيت الغني يأكل قوت الفقير ويجني ثمرة أتعابه لكي يشبع بطنا عديمة الشبع. رأيت جميع خيرات الأرض وثرواتها مملوكة من نزر من المغتصبين وبقية ألوف الألوف متمرغين في أوحال الشقاء وعديمي كل نعمة وخير» (24). وقد تبنى مراش هذه الآراء والمواقف بعد رحلته الباريسية وهو ما يجعله في مقدمة رواد النهضة العربية الحديثة الذين تلمسوا الأسباب الاقتصادية للتفاوت الاجتماعي. ولئن عبّر عن وعي اقتصادي متقدم بمسائل التفاوت الاجتماعي داخل المجتمعات الحديثة فإنّه لم يقدم

حلولاً جذرية لهذه المشكلة، فالحلّ الأنسب الذي يمكن استخلاصه من مؤلفاته، يقوم على الإقرار بالمساواة بين الجميع في الحقوق السياسية وتقليص الفروق الاجتماعية الحادة بتعاطف الأغنياء مع الفقراء ومؤازرتهم (25).

أما رابع هذه الأشكال من الحرية فقد حدّدها مراش في حرية المعتقد، وقد اتخذت الحرية الدينية في فكره أبعادا هادفة إلى التحرر من التعصب الديني والطائفي وعدم تسخير الدين لخدمة أغراض خاصة بالإضافة إلى ذلك فقد أقرّ مراش بمركزية العقل والعقلانية في تأويل النصوص ليؤكد على قدرة العقل البشري على تأويل المسائل التي لا يوجد لها تحليل في كتاب منزل أو في إجماع موثق. وبذلك يقع مراش في طليعة النهضويين العرب المنادين بمرجعية العقل حتى في الأمور الدينية لأنّه يجعل من العقل الانساني الفيصل في عملية تأويل الحقائق الدينية وتعليلها. وخامسها رفضه المطلق للعبودية والرق من منطلق إيمانه بحرية الانسان الأدبية وبحقوقه الطبيعية. وفي روايته غابة الحق نقف على دفاعه المستميت عن مسألة الحق الطبيعي للإنسان في الحرية والمساواة حيث يقول: «فمن المعلوم لدى العموم أنّ الطبيعة البشرية قد خلقت في كمال الحرية الأدبية . . . فمن أين يصوغ لبني هذه الحرية الانسانية أن يبيحوا تمزيق جلبابها بأنياب الأغراض لبعضهم البعض» (26). ويخاطب مراش «ملك العبودية»: «كم يكون خشنا بربريا من يتعاطى بيع أو مشترى أشباهه في الطبيعة وعدلائه في الحدّ والرسم. وكيف يمكن للإنسان الطبيعي أن يشاهد إنسانا نظيره مغلولا بقيود التعبد والأسر ولا يجم غضبا. . . فهات أعرب لنا أيها السيد عن الامتياز الطبيعي الحاصل بينك وبين عبدك البائس وقل لنا ما هو الفرق بينكما. . . فمن أين أبيح لك مشترى الانسان وعذابه وقهره يا أيها الظالم العنيت وكيف تمكنك الطبيعة الإنسانية من مجاوزة حدودها وشرائعها بهكذا أفعال شريرة» (27). ومن ثمة لم يتردد فرنسيس مراش في ضوء إيمانه بنظرية الحق الطبيعي في وصف المفاهيم اللاهوتية عن «أنّ الله قد خلق مولى وخلق عبدا وأنّ الكتاب نفسه قد أمر بطاعة العبد لمولاه وصرح بدعوى هذا ودعوى ذاك بأنّها مفاهيم لا تطاق وأنّها كالفشار الأعمى ومن هنا فكل الأنام سواء من الملوك إلى رعاة البهائم» (28). لقد كان المنطق الأساسي للحرية الطبيعية في فكر فرنسيس مراش ينطلق من فرضية أنّ الناس يولدون متساوين وأحرارا، وأنّ أصل العبودية واللامساواة هو اجتماعي وليس طبيعيا.

أما سادس أنواع الحريات فهو حرية المرأة، التي وإن لم يجعلها مراش صنوا موازيا مساويا للرجل، فقد دعا إلى معاملتها بما يتلاءم ولطف جوهرها ونبل مكانتها في المجتمع. ومن ثمة أكد مراش على حق المرأة في التعلم والتربية وفي اختيار شريك حياتها. وهو بذلك متقدم على أطروحات جبران خليل جبران وقاسم أمين بتشديده على صون كرامة المرأة واحترام دورها في المجتمع وحقها في التعلم والتفكير بما يحقق حريتها ويكفل تمدن المجتمعات وتقدمها (29).

ومن ثمة فإنّ الحرية والتمدن أمران متلازمان في نظرة مراش للحياة، فالتمدن والحرية هما في آن واحد دولة العقل والعلم والحرية والإيمان والأخلاق، فالعقل يؤكد الحرية الإنسانية، أما الحرية فهي شرط تقدم العقل وارتقائه. ثمة تلازم في فكر مراش بين دعائم الحرية والتمدن فكل دعامة من هذه الدعائم فاعلة في غيرها منفعلة بها في تآلف وانسجام يؤديان في النهاية إلى الانفلات من عبودية التوحش واستبداد الجهل ومن ثمة إلى قيام دولة التمدن والحرية السياسية والعدالة الاجتماعية. لقد حفلت آثار فرنسيس مراش بهذه الأفكار التي تبوىء الحرية المركز والصدارة داخل المجتمع المتمدن المنشود منذ أول مؤلفاته دليل الحرية الانسانية الصادر سنة 1861.

تقوم مسألتا الحرية والتمدن في فكر مراش على

المبادئ والأسس التالية والتي يمكن استخلاصها من مجمل مؤلفاته وقصائده ومقالاته:

- الحكم العادل والمساواة بين جميع المواطنين دون تمييز أو تفريق لتحقيق الصالح العام وذلك «بتمهيد سبل العلوم وتسهيل طرايق التجارة وتقوية وسايط الصنايع والاشتغال ومساعدة الزراعة والفلاحة وقطع أسباب التعدي» (30).

- تقديم الرابطة الوطنية على الروابط القبلية والطائفية وكان مراش يعتدّ بعروبته وهو أول من نادى بالانتقال من ثقافة وتعصب الملّة إلى الدفاع عن ثقافة الأمة. إنّ مسألة انتشار التمدن في مجتمع «مملكة التوحش والعبودية» مرتبط بتحوله من مجتمع طائفي إلى مجتمع مدني. وقد رأى مراش أنّ حلّ هذه المسألة ممكن بواسطة تطبيق «شرائع التمدن وقوانينه» (31). من هنا يدعو بلاده ويخصّ العرب فيها إلى «محبة وطنية منزهة عن أغراض الدين» (32) وهو ما يعني استبدال «حبّ الملة» أو «الرابطة المللية» «بحبّ الوطن» أو «الرابطة الوطنية». إذ أنّ «حبّ الوطن» على حدّ تعبيره هو الأساس الأول للتمدن، الذي به «صعدت الأمم الغربية إلى أعلى طبقات الشرف الإنساني» (33). ويعني التحول هنا من مملكة التوحش والعبودية/ المجتمع القروسطي/ المجتمع الطائفي إلى مملكة التمدن والحرية/ المجتمع المدني/ المجتمع الحديث وانتقال العرب من جنس تحكمه التناقضات «الفسيفسائية القبلية والملية والطائفية إلى هيئة اجتماعية» على حدّ تعبير مراش (34).

- رفض كل ما يتعارض مع حقوق الانسان الطبيعية في الحرية والعيش والكرامة والتفكير والمعتقد ومن ثمة جمع مراش بين الحقوق الطبيعية ومقومات الحرية الانسانية وما يتعلق بها من شروط الاستقلالية.

- الاهتمام بالعلوم ومحاربة الجهل الذي عدّه مراش نبراس الممالك المتوحشة في مقابل العلم نبراس الممالك المتنورة التي تعتمد العقلانية لمحاربة الأوهام والخرافات (35).

اعتبر مراش أنّ القرن التاسع عشر قد احتلّ الصدارة بين القرون كلّها بفضل العلم الذي «مهّد له المسالك وأوصله إلى ذلك. . . بفضل العلم تقدمت جيوش العلم الزاهية ممتطية متون الاختراعات البديعة والمعارف الكاملة متنورة بأنوار أسلحة الحكمة والعدل ومتدرعة بدروع الحرية الإنسانية» (36). أما الجهل فقد عدّه مراش «آفة الإنسان (37). فهو «قاعدة التوحش ودعامته وعلامته ورايته» (38). ينقل لنا مراش موقفه المنتصر لسلطة العلم في المحاورة المتخيلة التي جمعت العقل بالحق في روايته سياحة العقل والتي نشرت في مجلة الجنان سنة 1871:

«...لحق العقل بالحق وسارا معا حتى بلغا قمة عالية وأشرفا على جميع النواحي وهناك أطلّ العقل فرأى أرضا واسعة وظلاما مخوفا يعتكر ويدلهمّ عليها سحابا ناريا يظللها وأصواتا هائلة تندفع من جوف ذلك الظلام. فلبث العقل مذعورا من هذا المشهد الذريع وقال ما هذا المنظر الجهنمي. فأجاب الحقّ أنّ هذه الأرض التي تراها هي العالم المأهول وهذا الظلام هو الانقياد والجهل وذلك السحاب الناري هو زفرات الذين يهيمون في عشق الحقيقة ويطلبون وصالها ولا يمكنهم من ذلك رقباء الأباطيل» (39).

تظلّ هذه الدعائم متلازمة فيما بينها في فكر مراش فكل دعامة ترتبط بالأخرى ارتباطا عضويا ولكن الحرية تظلّ هي الدعامة الأولى والمركزية بين دعائم التمدن التي طرحها مراش في سياق رؤيته الليبرالية لمستقبل المجتمعات العربية شرط التحرر من الجهل الذي اعتبره مراش «قاعدة التوحش ودعامته وعلامته ورايته». وما الانسان إنسان إلا بالعلم ووحش ضار بالجهل الملم، فالجهل عثرة السائر ووعكة الحائر وعماء الناظر وتيه الضائع وصمم السامع وأينما حلّ حلّت الملائح ونزلت القبائح وسقط الغار ونهض

العار وسكتت صوادح الفكر ونطقت جوارح العيّ والحصر ونكس رأس المعلوم والمقبول وشمخ أنف المجهول والمرذول ووقح الأجدع وتسلح الأكتع وسبق ذو القزل وأصاب ذو الشغل واغتنى اللئيم وافتقر الكريم . . . وتتوج رأس السير وتقيدت أرجل الأمير . على أنّ الجهل هو مصيبة الجاهل وعطشه في المناهل ومع ذلك فلا يبرح الجاهل صاحب الفرح عدو الترح ساكن البل رائق الحال مرتاح اللبّ، خالي القلب، يبسم مدى الدهر ويقهقه في كلّ أمر ولا يعبأ بالحال ولا يفكر إلا بالمحال فتراه هائما بالأموال وضاربا في وادي الآمال، يتوقع المراتب ولو بعدت عنه ويستعطف المناصب ولو نفرت منه ويستحب الباغض ويستفتح القابض وربما تقلّد السيف وهو الجبان وطلب الكرامة وهو المهان» (40).

3 ـ التمدن والعلاقة مع الغرب عند فرنسيس مراش

مثّلت مسألة التمدن والعلاقة مع الغرب أبرز الأسئلة التي تطارحها رواد النهضة العربية، فالهاجس آنذاك كان متمركزاً في الرغبة في تخطي حالة الانحطاط المهيمنة على العالم العربي ومواجهة التحديات السياسية والاجتماعية والحضارية التي طرحها الغزو الاستعماري الغربي بدءاً من حملة نابليون على مصر (1798-1801) (41).

وقد شكّلت حملة نابليون بونابرت على مصر (1798-1801) حقل الأسئلة اللامتوقعة الذي ولد فيه المثقف العربي الحديث بعد أن كشفت عن تخلّف الشرق وتقدّم الغرب. وكانت الأسئلة القسرية، التي فرض المستعمر صيغها وألزم المهزوم بإجابات لم يتعوّد عليها، انطوت الأسئلة القسرية على التشكي والحيرة وعلى فضول يعاند عادات الفكر ولا يستطيع أن يتحرّر منها (42). وقد تحوّلت الصحافة العربية طوال القرن التاسع عشر إلى محطة إنذار (43). فهذا سليم البستاني يكتب في مجلة الجنان عن «لماذا نحن في تأخر؟» وهذا عبد الله النديم يتساءل في مجلة الأستاذ «بم تقدموا وتأخرنا والخلق واحد؟» ويتطارح شكيب أرسلان التساؤل الشهير الذي لا يزال ينير عتمة الكتابات العربية إلى اليوم: لماذا تقدّم الغرب وتخلّف الشرق؟(44).

كان هاجس فرنسيس مراش الرئيس يكمن في التفكير في أفضل السبل للنهوض بالمجتمعات العربية وخاصة في تحويلها من الطور القروسطي المكون من «مجموع من كل قبيلة وملّة تحت السماء» (45) إلى مجتمع الرابطة الوطنية الذي تسوده «شرايع التمدن» (46). لذلك شكّلت مسألة التمدن قضية محورية في كتاباته. يربط مراش بين التقدم وإدراك التمدن في التنظيمات والقوانين الكفيلة بإصلاح أحوال المجتمعات، وقد اعتبر أنّ للتمدن دعائم أربع لخصّها في تهذيب السياسة وتثقيف العقول وتحسين العوائد والأخلاق وصحة المدينة (47). وهي ذات الدعائم التي يعاود طرحها وتعليلها في كتابه مشهد الأحوال قائلا عن التمدن: «ولما احتاج الانسان إلى لوازم الحياة الاجتماعية، وبواعث السكنى الانتظامية أفضت به الضرورة إلى التمدن والألقاب ولجم الطبيعة بالآداب ليحسن نظام الجماعة في سلك الاتصال وتتسهل سبل الأفعال والأعمال وتتميز الأشخاص مجتمعة وتتهذب الأطباع المندفعة» (48).

وقد أطنب مراش على غرار باقي رواد النهضة العربية ممن سبقوه في زيارة المدن الأوروبية وخاصة باريس (49) في وصف مظاهر التمدن العمراني والتقدم الاقتصادي والعدل الاجتماعي ولكنّه تميز عنهم بالنفاذ إلى سبل هذا التمدن وجوهره الذي جعله رهين إعمال العقل وإطلاق ملكات الفكر والابداع والاجتهاد وهو ما نلمسه في قوله المُمجد للساعد والفكر «فما للكلل هناك موضع ولا للملل موضع . . . وما للأفكار تثاؤب على الأفواه أو نوم في أعماق الرؤوس، هنالك الجميع يسابقون في ميادين

التقدم والفلاح ويكافحون بأسلحة المغايرة» (50).
لقد شهدت صورة الغرب في كتابات الرحالة العرب تبايناً ملحوظاً، فهناك من انبهر بمنجزات الغرب انبهاراً شديداً إلى حد الدعوة إلى التغريب، أي الأخذ بمظاهر حياة المجتمع الغربي ونقل أفكاره ووسائله التقنية، إذا أراد العرب إصلاح تخلفهم واللحاق بركب الحضارة العصرية، وعلى العكس منهم كان هناك من حارب هذه الدعوة وذكر بضرورة العودة إلى التراث والتمسك به. وقد اقترب فرنسيس مراش في رحلته الباريسية من الدعوة الأولى من منطلق إصلاح الواقع المعيش إذ نجده قد بُهر في البدايات بإنجازات الغرب العمرانية، وتوافق الحضارة الغربية مع أسس ومبادئ التمدن كما تصورها، ورأى في باريس فردوساً أرضياً، فهي مصبّ أنهار العجائب، وموقع أنوار التمدن والآداب، فيها العمران يتجلى في أروع صورة، إنْ من حيث النظافة والترتيب والإتقان في شوارعها، أو من حيث الراحة والثروة والأمن والأمان في ربوعها، حيث الكل مقبلون على العمل والإبداع والاختراع دونما كلل أو ملل» (51).

لم يستطع مراش أن يخفف من انبهاره بما شاهد عليه باريس من تقدم وحضارة وعمران وبناء وجد وعمل وحركة دؤوب وعدل وعقل وتمدن وأخلاق وحرية، كلها مفردات عجت بها رحلته، فلم يتوقف عن توظيفها وصقلها وعرضها أمام القارئين ليندهشوا لدهشته أمام مظاهر التفوق الغربي في ميادين العلوم والصنائع وفي كل نواحي التمدن والتقدم. لقد أظهر مراش في رحلته إلى باريس إصراراً على طرق معالم هذه الحضارة رابطاً هذه المعالم بالفكر الغربي وأصالته وفي ذلك يقول:

إلى جنة الفردوس هل أنا سائر
ترى أم إلى دنيا أخرى مسافرُ
فيا حسن هذا السير والركب
ويا لطف أرض كللتها المفاخر
هنا تصدع النعمى، هنا يرقص
هنا تبسم للدنيا، هنا الخط حاضر
هنا النفس تخلو في هواجس سِرها
فتوحي بما تصبو إليه الخواطر (25).

في هذه المرحلة من فكر مراش مثّل الشرق والغرب طرفي ثنائية التوحش/التمدن أو النور/الظلام أو الصحراء/الجنة لينخرط على غرار جلّ رواد النهضة في مأزق المقارنة بين واقع التقدم والتمدن الغربي مقابل التأخر الشرقي والفوات التاريخي العربي (53). وقد ردّ مراش ذلك إلى عدّة عوامل أبرزها سيادة العقلانية في الغرب في الفكر والسياسة والاجتماع والمعرفة (54). في حين فشلت الإصلاحات في تحويل الدولة العثمانية من دولة السلطان إلى دولة التنظيمات الحديثة بل أعادت انتاج مملكة التوحش والعبودية وموهتها بقشور تحديثية ينهض فيها ملك التوحش منتحلا زيّ ملك التمدن ولم تفض إلى التقدم بل إلى إعادة انتاج التأخر ولم تعزز وحدة السلطنة واستقلالها الوطني بل حولتها إلى دولة شبه مستعمرة تئن تحت نير التسلط الأجنبي على حدّ تعبير مراش. ولم تساو ما بين القوميات والأمم بل أثارت الأحقاد القومية والطائفية فيما بينها وداخل الأمة الواحدة نفسها (55). في مقابل ذلك تدعمت الرابطة الوطنية في الغرب بسبب غياب النزاعات الأهلية والطائفية. يقول مراش عن المجتمع الفرنسي: «الأمة الفرنساوية تتموج على بعضها كقصعة واحدة بدون نزاع في جزئياتها ولا انقسام في كلياتها، سابحة في بحور الأمن والسلام، رافلة بأذيال الحرية الكاملة بدون خشية من التعثر بأشواك سيادة بربرية أو سلطة ضارية... بدون قلق من وقوع سيوف سافك دماء أو انتشار نار خيانة لابسة ثياب الدين والدنيا... ولا ذعر من سطوات شريعة مارقة ... وهكذا فكم تستميل الانسان هذه الديار التي تمنح عناء

غير مسلوب وأمنا غير مثلوم وحرية غير مأسورة وحياة غير مهددة ولا مذعورة» (56). ولكن هذه الصورة الزاهية الباهرة أخذت في التحول والتبدل منذ السنة الثانية لإقامته في باريس فلم تعد عنده الجنة التي تراءت له في البدء بل أصبحت تمثّل عنده القهر والعذاب والاغتراب. وقد ذهب البعض إلى الاعتقاد بأنّ هذا التحوّل في موقف مراش مردّه تدهور وضعه الصحي، ما جعل الدنيا تتراءى له قاتمة سوداء، ويغلب عليها القنوط واليأس والتشاؤم. لكن مقالات مراش في الجنان بعد عودته من باريس وقصائده في مرآة الحسناء تكشف أنّ ثمة أسبابا فلسفية وسياسية واجتماعية تقف كلّها وراء انقلاب موقف مراش من الغرب. فلا يمكن فصل التبدل الحاصل في فكر مراش وموقفه من التمدن الغربي عن الأحداث التاريخية التي عرفتها أوروبا عامة وباريس خاصة في نهاية الستينات وأول السبعينات من القرن التاسع عشر.

في هذه الحقبة اشتعلت الحرب البروسية الفرنسية (1870-1871) واجتاحت الجيوش البروسية عدّة مناطق من فرنسا وحاصرت باريس بداية من شهر مارس سنة 1871 وأقام العمال حكومة ثورية بعد انشاء كمونة باريس (57). وهو ما جعل مراش يرتد عن مواقفه المبدئية الممجدة للغرب ولتمدنه، ومن ثمة كشف عن نقائض المدنية الغربية ومفارقاتها عندما شاهد حريق باريس ومشاهد الدماء والدمار والإعدامات الفظيعة وما رافقها من نزاعات دموية (58). يقول مراش إنّ الأوروبيين قد أصبح همهم «تعداد ما عندهم من عدة الفتك والذبح فيقولون عندنا كذا من الكتائب والفيالق، وكذا من المدافع والبنادق ولنا بوارج للهدّ والهدم وأبراج للصدّ والصدم، فيا ليت شعري ماذا أقول عن تمدن أصبح فيه سفك الدماء أهون من سكب الماء» (59).

ففي هذا الإطار التاريخي بالذات كتب في الجنان مقالات «سياحة العقل» و«يوم باريز» و«التمدن المتوحش» وقصائد «العرب والإفرنج» و«قالوا تمدنت الدنيا» و«نبوءة الماضي» التي عبّر فيها عن خيبته بما آل إليه تمدن الغرب من حروب وسفك دماء وجشع وفقر، بما بات يهدد الانسانية بالشقاء. وفي ذلك يقول: «بئس التمدن الذي به قد أصبح الانسان وهو على شأو الانسانية أوحش الوحوش وأفظع الحيوانات، بل صار يجب عليه أن يتخذ الوحوش الغازية نموذجا له في سلاستها وإناستها عندما تكون آمنة في أغوارها وراقدة في أوكارها» (60). بدا عند مراش أنّ الانسان في حالته الطبيعية أكثر أمنا وسلاما، وعاد يمتدح الحياة الطبيعية ما قبل المدنية والثناء على فضائل العرب في مقابل لؤم الغربيين وحقدهم وجشعهم. ولكنّه مع ذلك ظلّ على حماسه لإنجازات التمدن الغربي العلمية والثقافية وإيمانه بالتقدم الذي تحقق في القرن التاسع عشر «سلطان القرون»، على حدّ تعبيره.

عبّر مراش في هذا الموقف عن رؤية متقدمة متنورة فلم يذهب إزاء انحراف الغرب عن القيم والمبادئ الليبرالية إلى حدّ إدانة الليبرالية ذاتها ورفضها، بل بقي الفصل واضحا لديه بين الغرب الليبرالي التنويري والغرب الكولونيالي. إنّ رفض مراش للغرب الاستعماري لم يمنع استيعابه العميق للغرب العقلاني إذ رأى المجتمع المدني تعبيرا اجتماعيا عن قوانين العقل، فقد فسّر مراش مدنية الغرب بأنها نتيجة ما بلغ إليه العقل من التقدم والنجاح لقلب ممالك الظلام، يقول فرنسيس مراش: «لقد أضاء عالم العقل وتمزقت سجون الظلام وانقلبت ممالك الأباطيل والأضاليل وانحطت العبودية... وارتفعت الحرية على أوج الوجود... فأي قوة أوقفت دوران الدم في أوعيته بعدما أجراه فكرها مع أنّ ذلك حبس وذاك سرق وهذا شجب وذا اضطهد» (61).

الخاتمة :

يمثّل فكر فرنسيس مراش محطة تأسيسية بالغة الأهمية في الفكر العربي الحديث في لحظة صدامه بالآخر الغربي واكتشاف تأخره التاريخي وأزمته الحضارية المستفحلة في مواجهة الغرب الزاحف بأفكاره وترسانته التقنية والعلمية والعسكرية والتجارية. يقول جابر عصفور: «كان مرّاش واحداً من العقول الاستثنائيّة التي حلمت بالنهضة وسعت إلى تأسيس الحضور المحدث للمجتمع المدني الذي كان أملا أكثر منه واقعاً في الوقت الذي كتب فيه أمثاله» (62). كان فرنسيس مراش أول من أسس فكره السياسي والاجتماعي على الحرية بين مفكري عصر النهضة العربية، التي وضعها في إطار فلسفي وإنساني وجعلها تتصدر اهتمامات الأمم، التي تروم القطع مع ظلامية القرون الوسطى إلى أنوار التمدن والترقي في العصور الحديثة. كما أنّ فرنسيس مراش هو أوّل مفكر عربي حديث يدين الرق إدانة مطلقة على أساس الحق الطبيعي، بعد أن صاغ نظريّتي «العقد الاجتماعي والحق الطبيعي» على نحو مترابط إذ أنّ هذه الصياغة تكاد تكون مفقودة في الميراث التنويري العربي الحديث، وتبدو أهميّة ذلك في أن مرّاش أعاد صياغة أهمّ نظريّة في الثورة الفرنسيّة وحوّلها إلى فلسفة سياسيّة كما أنّ مراش أول المنادين بالرابطة الوطنية المنزهة عن الأغراض وبالرابطة القومية الحضارية للعرب القائمة على وحدة اللغة والتراث بدلا عن التعصب الديني والفتن والنزاعات الطائفية.

يعتبر مراش في طليعة النهضويين العرب الذين طرحوا بإلحاح مسألة المشاركة السياسية والاجتماعية للطبقات الكادحة في اتخاذ القرار وتقرير المصير بدلا من العيش على هامش المجتمعات، وهو ما جعله يغير موقفه من حضارة الغرب في إشارة استباقية إلى نقد الحداثة الغربية الناشئة آنذاك والمزهوة بانتصاراتها وفتوحاتها داخل أوروبا وخارجها، فقد كان أول من ألصق في الفكر العربي الحديث صفة التوحش بمدنية الغرب في مقالته الشهيرة «التمدن والتوحش» في إشارة إلى انحراف الغرب عن قيمه الليبرالية الانسانية وفي نقد صارخ لانحرافات الحداثة الغربية ونتائجها الكارثية على مجتمعاتها وانخراطها في المشاريع الكولونيالية.

الهوامش والإحالات

1) مجدي فارح، مراجعة كتاب محنة النهضة ولغز التاريخ في الفكر العربي الحديث، المقدمة، المجلة التونسية لعلم الاجتماع، تونس، العدد 2، ديسمبر 2008، ص.ص. 213-214.

2) علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة 1914 ـ 1998 : الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، 1975.

3) رزق الله حسّون: (1825-1880) مثقف حلبي من أصل أرميني، أسس سنة 1855 أوّل صحيفة عربيّة غير رسمية في العالم العربي لتغطية أحداث حرب القرم «مرآة الأحوال». سُجن وهرب من السجن وحلّ به الترحال في آخر الأمر في لندن. يقول قسطاكي حمصي: لمّا امتدّت به النكبة ألقى عصا الترحال في بلد لندن... ولمّا يئس من العودة إلى بلاده أعاد نشر جريدته «مرآة الأحوال» وكان نشرها في القسطنطينيّة مدّة وكان يكتبها في لندن بخطّه الحسن ويطبعها على الحجر على ورق صقيل رقيق جدّاً ثم يبعث بها في البريد

في غلف مختومة إلى أطراف الأرض وفيها من الفصول الشائعة ومقالات الانتقاد على سياسة الحكومة العثمانيّة يومئذ والتنديد برجالها والتشنيع على جور أعمالها وطرق ارتكابهم في مظالمهم ما أيقظ الجفون وحرّك السكون. ولم يزل ينشرها حتى أدركته المنون» . انظر قسطاكي حمصي، أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر، حلب، المطبعة المارونية، 1925، ص. ص 8-11.

4) جبرائيل عبد الله دلاّل : (1836-1892) من دعاة الحريّة المشهورين في ذلك العصر كتب مقالات وقصائد ألهبت عواطف المثقّفين في عصره. واشتهر بقصيدته «العرش والهيكل» التي تناولت استبداد الملوك وتسلّط رجال الدين والتي أودع بسببها السجن وبقي فيه حتى وافاه الأجل. انظر قسطاكي حمصي، مرجع سابق، ص.ص. 45-52.

5) فيليب دي طرزاي، تاريخ الصحافة العربية: يحتوي على أخبار كل جريدة ومجلة عربية ظهرت في العالم شرقا وغربا مع رسوم أصحابها والمحررين فيها وتراجم مشاهيرهم، بيروت، المطبعة الأدبية، 1913، الجزء الثالث، ص. 82.

6) جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، القاهرة، دار الهلال، 1973، ص. 201.

7) فيليب دي طرزاي، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص. 241.

8) للمزيد من التفاصيل انظر مريانا مراش، بنت فكر، بيروت، المطبعة الأدبية، 1893، وأنطوان شعراوي، «آل مراش والصالونات الأدبية في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر»، مجلة الضاد، حلب، العدد التاسع، سبتمبر، 1990.

9) للمزيد من التفاصيل أنظر كرم الحلو، الفكر الليبرالي عند فرنسيس مراش: بنيته وأصوله وموقعه في الفكر العربي الحديث، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص. ص. 19-20.

10) محمد جمال باروت، حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر: حلقة حلب، دراسات ومختارات، دمشق، وزارة الثقافة، 1994، ص.ص. 82-83.

11) عائشة الدباغ، الحركة الفكرية في حلب في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، حلب، دار الفكر، 1972.

12) يوسف فرج عماد، الحركة الأدبية في لبنان خلال القرن الثامن عشر، بيروت، دار الحداثة، 1998، ص.58. للمزيد من التفاصيل أنظر أيضا موسى منير، الفكر العربي في العصر الحديث، (سوريا من القرن الثامن عشر حتى العام 1918)، بيروت، دار الحقيقة، 1973.

13) فلاديمير لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية، موسكو، دار التقدم، 1971، ص. 157.

14) وجيه كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام، سلسة أطروحات الدكتوراه، 13، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988، ص. 15.

15) ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي في لبنان، سوريا ومصر، ترجمة بشير السباعي، بيروت، دار ابن خلدون، 1978، ص. 13.

16) كرم الحلو، مرجع سابق، ص. ص. 19-20.

17) نفس المرجع، ص. 68.

18) نفس المرجع، ص. 24.

19) نفس المرجع، ص. 184.

20) جمال باروت، مرجع سابق، ص. ص. 75-78.

21) سامي الكيالي، الأدب المعاصر في سوريا، 1850-1950، القاهرة، دار المعارف، 1959، ص. 44.

22) فرنسيس مراش، التمدن المتوحش، بيروت، مجلة الجنان، 1870.

23) كرم الحلو، مرجع سابق، ص. 108.

24) فرنسيس مراش، رحلة باريس، بيروت، المطبعة الشرقية، 1867، ص. 113.

25) كرم الحلو، مرجع سابق، ص. 118.

26) فرنسيس مراش، غابة الحق، حلب، المطبعة المارونية، 1865، ص. ص. 123-124.

27) نفس المرجع، ص. ص. 126-127.

28) نفس المرجع، ص. 129.

29) مريم سليم وآخرون، المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.

30) فرنسيس مراش، غابة الحق، مرجع سابق، ص. 78.

31) نفس المرجع، ص. 69.

32) نفس المرجع، ص. 183.

33) فرنسيس مراش، دليل الحرية الانسانية، حلب، 1862، نقلا عن عائشة الدباغ، الحركة الفكرية في حلب، ص. 131.

34) نفس المرجع، ص: 133.

35) كرم الحلو، مرجع سابق، ص. 21.

36) فرنسيس مراش، غابة الحق، مرجع سابق، ص. 4.

37) فرنسيس مراش، مرآة الحسناء، بيروت، مطبعة المعارف، 1872، ص. 300.

38) فرنسيس مراش، مشهد الأحوال، بيروت، المطبعة المارونية، 1870، ص. 56.

39) فرنسيس مراش، سياحة العقل، الجنان، المجلد الأول، السنة الأولى، الجزء الثاني، 15 نيسان، 1871، ص. ص. 269-273.

40) فرنسيس مراش، العلم والجهل، نقلا عن جمال باروت، مرجع سابق، ص. ص. ص193-194.

41) Majdi Fareh, Confrontations et rencontres culturelles entre l'Orient et l'Occident en Egypte : de la Révolution et de l'expédition françaises à la renaissance égyptienne (fin XVIIIème - milieu XIX ème siècle), Fichier national de reproduction de thèse, ISSN : 0294-1767, 431 pages, Université de Lille III, 2006.

42) Majdi Fareh, Les Egyptiens et les Lumières pendant l'expédition de Bonaparte, Mémoire de DEA en Histoire, Université de Rouen, 2000, pp .11-12.

43) تعد الصحافة من أهم الوسائل التي اعتمدها رواد النهضة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في نشر الوعي بالأزمة العربية الاسلامية. نذكر منها على سبيل المثال صحيفة (الجنان) لبطرس البستاني في بيروت (1870) أو (النحلة) التي أصدرها لويس صابونجي في بيروت، والمقتطف.. وصحف العديد من المفكرين والصحافيين السوريين واللبنانيين الذين وفدوا إلى مصر بعد أن تعرض المسيحيون لمذابح عام 1860 الذين عرفوا في مصر باسم (الشوام) "مثل سليم نقاش، وميخائيل عبد السيد، وسليم العنجوري، ويعقوب صروف، وفارس نمر، اللذين أنشآ مجلة المقتطف (1876-1952) وهي مجلة تهتم بعلوم الغرب بهدف نشر المعرفة العلمية. للمزيد من التفاصيل أنظر السيد سمير عبد المقصود، الشوام في مصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2003.

44) صالح زهر الدين، "نهضوية الأمير شكيب أرسلان"، الفكر العربي، العددان 39 - 40، سنة 6، 1985، ص. 170.

45) فرنسيس مراش، غابة الحق، مرجع سابق، ص.69.
46) نفس المرجع، نفس الصفحة.
47) نفس المرجع، ص.111.
48) فرنسيس مراش، مشهد الأحوال، مرجع سابق، ص. 17
49) خليل الشيخ، «صورة باريس في الأدب العربي الحديث»، عالم الفكر، السنة 19، العدد 2، 1988، ص.
50) فرنسيس مراش، رحلة باريس، مرجع سابق، ص.72.
51) نقلا عن كرم الحلو، مرجع سابق، ص. 21.
52) فرنسيس مراش، رحلة باريس، بيروت، المطبعة الشرقية، ص.ص. 37-39.
53) مجدي فارح «تطويع اللغة والاصطلاح لخدمة النهضة والإصلاح: دراسة في تجربة الترجمة عند الطهطاوي»، مجلة المشكاة، جامعة الزيتونة، العدد السادس، 2008، ص.ص. 145-146.
54) كرم الحلو، مرجع سابق، ص. 179.
55) جمال باروت، مرجع سابق، ص. 81.
56) فرنسيس مراش، رحلة باريس، مرجع سابق، ص.34.
57) كارل ماركس، الحرب الأهلية في فرنسا موسكو، دار التقدم، 1969، الجزء 2، ص.ص.190-192.
58) كرم الحلو، مرجع سابق، ص. 192.
59) فرنسيس مراش، يوم باريز، مجلة الجنان، 1870، ص.ص. 150-151.
60) فرنسيس مراش، «التمدن المتوحش»، مرجع سابق، ص. 233.
61) فرنسيس مراش، رحلة باريس، مرجع سابق، ص. 124.
62) جابر عصفور، مقدمة كتاب غابة الحق لفرنسيس مراش، دمشق، دار المدى للثقافة والنشر، 2001.

في المنهج الإصلاحي لدى ابن عاشور أو مفهوم الحرّيـة بين الفقه والسّياسة

ليلى الرابحي/ باحثة، تونس

تقديم :

لم يكن «ابن عاشور» شأن معاصريه بمعزل عن الأحداث السياسية والاجتماعية والتغيرات الفكرية المميزة لتلك الحقبة. فقد نشأ في تلك الفترة التاريخية التي حدّدت ملامحها إقليميا حركة الإصلاح التونسي تلك التي نشطت في القرن التاسع عشر بزعامة «خير الدين» وما أتّهما من نشاط إصلاحي وحراك اجتماعي وإنتاج فكري تجديدي أسهم إلى حدّ كبير في تحديد فكر «ابن عاشور» وتوجيهه.

1 ـ المرتكزات النظرية :

لقد كان الاتجاه الإصلاحي سمة بارزة في فكر «ابن عاشور» وفي حياته ويمثل ركيزة أساسية في مؤلفاته التي تندرج بأشكال متفاوتة في صلب إشكالية العصر: وهي منخرطة في البحث عن سبل التجاوز، والاضطلاع بمسؤولية الإنسان مسلما وعالما وفقيها من داخل الدين ومن صلب الفقه.

إن المتتبّع لآثار «ابن عاشور» يجد تصورا إصلاحيا متكاملا يروم في أساسه النظري بعدا مطلقا يتمثل في إصلاح الإنسان للقيام بالوظيفة المناطة به على وجه الأرض ويحاول في بعده العملي طرح الحلول وتحفيز الهمم «فالعصور قد تبدّلت والأمم قد طارت ونحن قعيدو علومنا وكتبنا، كلّما أحسسنا بنبأة التقدّم والرقيّ وتغيّر الأحوال استمسكنا بقديمنا وصفدنا أبوابنا» (1).

ولئن كان نشاط «ابن عاشور» وتفكيره متيني الارتباط «بجامع الزيتونة»، فإنه قد أضفى عليه من تجربته وثقافته كثيرا من الخصوصية وكثيرا من التحرّر فتبدى مشروعه الإصلاحي في شموليته وتعدّد مستوياته متجاوزا لما تتيحه ثقافة تقليديّة، شاهدا على ما توفّر عليه «ابن عاشور» من صفات المعرفة الموسوعيّة والنظر المستقل والمنزع الاجتهادي (2). ويظلّ الخيط الناظم لجميع ما كتب اعتبارالشريعة مصدر كل إصلاح يقول: «وقد علمنا أن الشارع ما أراد من الإصلاح المنوّه به مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل بالعبادة كما قد يُتوهم بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية» (3).

فالإنسان محور الإصلاح الذي تدعو إليه الشريعة وكل تهميش له تعطيل وتحييد للإصلاح عن مقصده وإفراغ له من حافزه، والإنسان أيضا آلة هذا الإصلاح وآية ذلك أنّ الصلاح مرتبط بالفعل، والفعل البشري لا يستقيم إلا متى استند إلى علم ومعرفة هما نتاج العقل إذا توفّرت

شروط نشاطه واشتغاله، وأوكد الشروط التي ينشط فيها الذهن وتخصّب الأفكار هي الحرّية التي هي بدورها من مستحقات الفطرة وهي كما يعرّفها «ابن عاشور» ممّا نشأ عليه البشر وبها تصرّفوا في أوّل وجودهم على الأرض حتى حدثت المزاحمة فحدث التحجير(4). وبناء على ذلك تتوفر في كتابات «ابن عاشور» وفكره جهاز من المفاهيم يشكّل رؤية مميّزة للإنسان عن الرؤية السائدة بل هي رؤية تنقض وتقضّ ما هو سائد، فالإنسان سلطان العالم الأرضي وعمران الأرض منوط بتدبير الإنسان، والعقل هو الآلة الوحيدة لذلك التدبير(5).

ومن ثمّة فإنّ تحقيق المناط الشرعي المطلق -عمران الأرض- رهين الفعل البشري وتحقيق المناط الاجتماعي رهين انخراط الإنسان في حيّز الفاعلية والتأثير ومساهمته في حركة الحياة فعلا وعطاء، وإذا نحن إزاء فكر نقدي يتصدّى لتصوّر سكونيّ للحياة مهمش للإنسان مقدّس لسلطة النص ويرسي تصوّرا جديدا يحلّ الإنسان والعقل والحرية والمعرفة المنفتحة على مستجدات الواقع محلاّ ساميا ومكانة مرموقة فلا يكون النص – المقدّس – نصّا مغلقا ولا يمثل منتهى المعرفة وإنّما منطلقها إذ «لو كان آخر المطاف لانتفى دور العقل ولكان الاستخلاف والتكليف عبثا» ... (6).

بمثل هذا يتحرّر الإنسان من القيود الفكرية ويتصدّى لوظيفته في الكون وينخرط المسلم في عصره ولا يعني هذا أن «ابن عاشور» يقطع مع النص ويغير مرجعياته التقليدية وإنما هو في الحقيقة يؤسس لقراءة مقاصدية تتعدى حدود النصوص وتتجاوز ضيق القراءات المذهبية وتنتصر لسلطة الفكر البشري ومنطق الحياة التي تنبذ الركود والجمود. فإذا أضفنا إلى كل ما سبق وعي «ابن عاشور» الحاد بسمة العصر التي ماانفكت تتضح للعيان ونعني بذلك تقارب الشعوب وما تنضوي عليه من خطر يترصد خصوصياتها تأكدت حاجة الإنسان المسلم إلى النهل من العلوم المختلفة والتزوّد بالمعارف المتنوّعة، وهي مطالب ماانفكّ ابن عاشور يدعو إليها «نحن اليوم نعيش في عصر صار فيه المجتمع الإنساني بمنزلة ما عليه مجتمع القطر الخاص وتغلغلت حاجات الأمم ومصالحها بعضها في بعض فأصبح تقارب الثقافة بينهم ضربة لازب(7).

إن مجرّد قراءة عابرة للعناوين التي وضعها «ابن عاشور» لكتاباته، تكشف لنا بما تحيل إليه من دلالات وما تعبّر عنه من اختيارات عن اتّجاه فكريّ واضح المعالم متين الأسس يتوق إلى تحرير الإنسان من الأطر المغلقة للثقافة التقليدية وتنوير فكره بالعلم والمعرفة وشروط إنتاجهما دون إخلال بروح الشريعة ولا تنكبّ عن غاياتها ومقاصدها الجليلة مع تمكين الإنسان مما يحقق إنسانيته فعلا في الكون وصنعا للحضارة وانخراطا في الحياة(8).

2 – موقفه من الموروث

لا تتسنّى لنا معالجة هذا العنصر دون الوقوف عند «لفظ الموروث» بدءا، فماذا نعني بالموروث ؟

إنّه وكما تحيل صيغة اسم المفعول كل ما ورثه الخلف عن السّلف وهو بأكثر دقّة «تلك المدوّنة الضخمة التي صاغها الأسلاف في كلّ قطاعات المعرفة الشرعيّة وهي تضمّ كلّ العلوم الشرعيّة بما فيها المقاصد والوسائل والمعرفة العقليّة بما فيها من العلوم الفلسفيّة والمنطقيّة ويضاف إلى هاتين المعرفتين ما يطلق عليه صفة المهمّش وهي العلوم المنتشرة في مستوى اللامعقول»(9).

والموروث مقوّم أساسي لكتاب المقاصد ومادّة هامّة من موادّه فكيف كان تمثّل «ابن عاشور» له؟

لم يقف «ابن عاشور» من سابقيه موقف الجاحد لفضلهم أو المعرض عن بضاعتهم وآية ذلك أننا نجد طيّ «المقاصد» عودة مطّردة إلى كتب السّلف واستحضارا كثيفا لمواقفهم عودة أساسها في الغالب المحاورة فيها تقدير وتثمين وفيها فحص وتمحيص وفيها إضافة عمادها الدقّة والإحكام في الاستدلال والاحتجاج. غير أنّ «ابن عاشور» لا يقف في هذا المستوى موقف

الانبهار ولا يفرط في الإجلال والتمجيد وإنما هو ناقد ممحّص يبيّن حدود هذه الفكرة إذ لم تبلغ من النضج ما يهيئ لإقامة المقاصد علما واضح الأسس والمناهج.

و إنّما كانت أقوالا معبّرة عن آراء أصحابها لا غير وقد مكنهم قربهم من زمن التشريع واجتهادهم من تملّك حسّ مقصدي كان هاديا لهم في استنباط الأحكام والإصابة في فهم نصوص الشّارع وكان ذلك الحسّ المقصدي فيصلا بين المجتهد المصيب والمجتهد غير المصيب، ذلك أنّ «أكثر المجتهدين إصابة وأكثر صواب المجتهد الواحد في اجتهاداته يكونان على مقياس غوصه في تطلّب مقاصد الشريعة»(10). وهو قول وإن ورد في سياق الاحتجاج بسلف الأمّة في الاهتداء إلى المقاصد والاستنارة بها في الاستنباط لإثبات المقاصد فإنه يشي بتمييز بين ضروب الفكر وأصناف المناهج التي يزخر بها الموروث فكان التعالق مع الموروث، مراجعة ومناقشة ومحاورة، ويستبين لنا عند إمعان النّظر في هذه المناقشات أنها تنوس بين الإنكار والإقرار والاستدراك ولم تخل في الغالب من إضافة وإبداء الرأي.

تمثل القراءة المقاصدية في جوهرها تجاوزا للقراءة النصية الحرفية التي تبنّاها أهل الظاهر وقد ذمّها «ابن عاشور» طويلا وأنكر منهجهم الذي يجعلهم يقفون عند ظاهر اللفظ ولا يعتبرون بالمعاني فيتوقفون عن إثبات الأحكام لما يجدّ من حوادث ويجعلون التشريع منظومة مغلقة مادّتها أحكام محدودة تنصّ عليها آيات معدودة وهو تصرّف مذموم من جهتين، فهو يبطل حقيقة صلاح الشريعة وعمومها الدائم عند ظهور نوازل لا تقابلها في الشريعة أحكام فيصبح المسلم في حيرة من أمره وهو أمر مطرد لتعقّد الحياة وتعدد متغيراتها باستمرار. وهو من جهة أخرى يتعارض ومبدأ اليسر والرفق الذي تنصّ عليه الشريعة إذ يكلّف المسلم ما لا طاقة له به عند الاقتصار على اعتصار الألفاظ في استنباط الأحكام دون اعتبار ما يحفّ بها من عناصر مقاميّة وسياقيّة تحدّد الدلالة وتضبطها، الأمر الذي قد ينفّر من الشريعة ويقلّل من الإقبال عليها أو يدفع دفعا إلى التحايل أو العبث.

وينزع ابن عاشور في طرح آرائه إلى الدقّة والوضوح العلميين انتصارا للحقيقة - في معناها المعرفي - سلطة يوصل إليها البحث والنظر فهو يحدّد الأطراف المحدّدة لدلالة الخطاب أيّ خطاب مبيّنا كيف أنّ حضورها في النص المدوّن أخفى والبحث عنها لاستكناه دلالته أوكد، والناظر في الخطاب التشريعيّ إلى ذلك كلّه أحوج يقول : «يقصّر بعض العلماء ويتوحّل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ... ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق. وإنّ أدقّ مقام في الدّلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التّشريع(11).

ويعرض من القرائن والأدلّة ما ينماز به موضع التشريع عن غيره من المواضع في أقوال الرسول وفي صفاته وأحواله ويتمثل بأخبار تؤكّد انتباه المسلمين المزامنين للتشريع إلى هذا المدخل، لقد أكّد «ابن عاشور» تعلّق التشريع بالمعاني لا بالألفاظ ومن ثمّة أنكر الخلط الذي يقع فيه بعض النّاس بعدم إدراك ما يطال اللفظ من حياد عن المعنى الذي يتعلق به الحكم باختلاف المكان والزمان.

إن استمرار هذه النظرة - الظاهرية - اللفظية يهمش العقل ويغيّبه ويحيد به عن وظيفته في الكون نظرا وتأمّلا وتدبيرا ويشيع الوثوقية والاطمئنان السلبيين اللذين ركنت إليهما الثقافة التقليدية طويلا فكان المآل الذي انتهت إليه المجتمعات الإسلامية انغلاقا فكريا وتخلّفا، الوجه الآخر للاستبداد والانغلاق السياسي وغياب الحرية.

وإذا كان موقف الإنكار قد تعلّق بالظاهريّة عموما وبكل رأي ناشئ عن تعصّب لرأي راء أو مذهب إمام عندما باتت المذهبية الضيقة عقالا للعقل وهي لا تعدو أن تكون في حقيقتها محض اجتهاد بشري يعتريه كل ما يعتري المجهود البشري من نقص أو زلل ولا يتعالى بأيّة حال على النقد فإنّ موقف الإقرار والإجراء والمناقشة والإضافة قد اتصل في الغالب بأعلام هم أقطاب في العلم الشرعي، روّاد في علم المقاصد فكان حضور

آرائهم وأقوالهم كثيفا يوهم القارئ أحيانا أنّ «ابن عاشور» متطابق مع السّلف مكرّر لآرائه وأطروحاته وإن كان ذلك في صيغة جديدة، تقليديّ فكرا ومنهجا. غير أن قراءة دقيقة تكشف عن طريقة في التفكير ومنهج في التأليف ورؤية في طرح ومعالجة المسائل وعدّة في تمحيص الآراء تحمل جميعا أبعادا إصلاحيّة.

لم يكتف «ابن عاشور» بالعرض والتلخيص والتبسيط لمواقف السّلف –وهذه مسائل يستوجبها البعد التعليمي– بل نزع إلى محاورة الموروث ومراجعته مراجعة تنمّ عن استيعاب له ومحاورة تشي بقدرة على تحريكه وجرأة على تمحيصه.

لقد كان «ابن عاشور» يعتدّ كثيرا بالعزّ ابن عبد السلام» (12) أحد أقطاب مدرسة المقاصد في الفكر الإسلاميّ وإن لم يكن المؤسّس الفعلي لها(13) وكتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» مرجع هامّ استمدّ منه الكثير من آرائه وآية ذلك أن الكتاب يعالج المصلحة والمفسدة ويجعل جلب الأولى ودرء الثانية مناط القواعد الشرعيّة جميعا وهو أمر أساسيّ في علم المقاصد إن لم نقل هو جوهر علم المقاصد وقد تعدّدت نقول «ابن عاشور» عليه تأسّيا أو استدراكا ونقدا في معالجة موضوع المصلحة. لأنّه على حدّ قول «الجابري» أكثر من أدرك من علماء الإسلام منزلة المصالح»(14).

وكثيرا ما يجمع «ابن عاشور» موقف أكثر من فقيه ثم يأتي برأيه كقوله تعقيبا على موقف «الشاطبي» و«ابن عبد السلام» من المصلحة المحضة التي لا يشوبها فساد «وقد حام ذانك الإمامان حول تحقيق الضّابط الذي به نعتبر الوصف مصلحة أو مفسدة لكنّهما لم يقفا عليه»(15).

لقد وجد «ابن عاشور» في «العزّ ابن عبد السلام» نموذجا للسلف المنفتح بما يحلّه للمصلحة من مكانة وما ينيطه بالعقل الحر من دور في تحديد المصالح وترجيح الأصلح فالأصلح كاشفا عن علاقة جديدة – قديمة بين العقل والشرع تقوم على التآلف لا التنافروالتعاضد لا التقابل فما يسنّه الشرع يرتئيه العقل والعقل من الفطرة مركوز في طبائع البشر يقول: «واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد»(16).

فعقل الإنسان قادر على تبين حقيقة المصلحة وحقيقة أسبابها والمقصد منها ولعلّ هذا الالتفات إلى العقل الحروالتأسيس له هو سرّ اعتداد «ابن عاشور» «بالعزّ ابن عبد السلام» فكلاهما يشتغل على نفس الأرض وكلاهما يحاول إدخال هذه الملكة حيّز الفعل وتشريكها بل توظيفها في استنباط الأحكام ومن أبرز الفقهاء الذين كان حضورهم لافتا نجد الإمام «القرافي»(17) وكتابيه «الفروق» و«نفائس الأصول» فأجرى الكثير من آرائه وأضاف ودقق ما رآه ناقصا غامضا ومن أهم المواضع التي يستحضر فيها القرافي باب انتصاب الشارع للتشريع وباب طلب الشريعة للمصالح وباب سدّ الذرائع وباب نفوذ الشريعة وممّا أقرّه من آراء «القرافي» وأكّده إنكاره عزوف النّاس عن الاجتهاد الأمر الذي يكشف خطا ومسارا فكريا جمع بين «ابن عاشور» وسابقيه أساسه إعمال العقل.

كما يحضر الشاطبي (18) وكتابه «الموافقات» وقد أفصح «ابن عاشور» منذ بداية كتابه عن تقديره للرّجل وتثمينه للعمل الذي أنجز وأشار إليه في أكثر من موضع بل إنّ الناظر يكاد يجد المقاصد محاورة مسترسلة للشاطبي واستئنافا للعمل الذي بدأ، محاورة فيها كثير من النقد واستئناف لا يخلو من استدراكات، فالشاطبي «رجل فذّ» وعمله لم يسبق إليه ولكنّه لم يسلّم في مسائله من خلط وغفلة أحيانا يقول: «والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو «أبو اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي المالكي...» فأنا أقتفي آثاره ولا أهمل مهّماته ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره»(19).

وما يلفت الانتباه أن «ابن عاشور» يسلك في التعامل مع الموروث في وجهه الخصيب مسلكا ينمّ عن رؤية للمعرفة دقيقة من حيث هي مشروع غير مكتمل وإكماله رهين البحث والاجتهاد البشري وهذا البحث ليس حكرا

على عصر دون عصر وإنّما هو مهمة إنسانية مطلقة بل قد تيسّر للّاحق من المكنة والاستطاعة ما يتجاوز به السّابق.

3 – دعائم التشريع بين التأصيل والتأسيس

كيف تمّ الانتقال من علم أصول الفقه إلى علم المقاصد ؟

كنّا قد بيّنا في العنصر السابق أن المقاصد الشرعيّة فكرة كانت متداولة بين علماء الأصول ومنهج كانوا ينزعون إليه في تدبّر المصالح والمفاسد. غير أنّ معالجتهم لهذا المفهوم ظلّت معالجة خافتة مختلطة بمفهوم القواعد الأصولية مكمّلة لمبادئ الاستنباط فلم تخرج عنايتهم بالمقاصد الشرعيّة عن مطمح تجديد وإعادة تأسيس علم الفقه وأصول الفقه. و«ابن عاشور» يعلن انخراطه في درب هؤلاء ولا يجد غضاضة في الاستناد إليهم والنقل عنهم كما لم يجد حرجا في الاستدراك عليهم والإضافة لما أسّسوا وما أنجزوا وهو ما يشي بنوع من الاستمرارية والتواصل داخل هذا المسار ولكنّه يشي أيضا بتوفّر مادّة معرفية غزيرة في مجال المقاصد قد بلغت مسائلها درجة من النضج والوضوح يرتقي بها إلى مصاف العلوم.

ظلّت نظرية المقاصد تكتمل شيئا فشيئا حتى استقامت علما قائما بذاته مع «ابن عاشور» باتّضاح موضوعه وانتصاب منهجه واستواء مفاهيمه من ناحية وبتأكد الحاجة إليه من ناحية أخرى وآية ذلك أن ثقل الظرف السياسيّ والحضاريّ المشحونين بالريب والحذر على المستويين الوطني والعالمي وتتالي الأحداث والإحداثات التي تحفّز العالم والفقيه قبل غيرهما إلى التصدّي للدّور المناط بهما عمقت الوعي بالخطر المتربّص وبضرورة الاعتصام بالمقاصد والتوسّل بها لإنقاذ الشريعة والمجتمع إذ «هناك علاقة جدليّة بين الوعي بالانحطاط وضرورة الانعتاق منه وبين التفكير في المقاصد الشرعية»(20).

ولم يكن «ابن عاشور» بمعزل عن معاينة ومعاناة الفساد على أصعدة مختلفة فورد عمله «مقاصد الشريعة» على غلبة الجانب التنظيري فيه ذا أبعاد إصلاحيّة جليّة مناطها غوث ونجدة يقول ابن عاشور: «كان القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع معالمهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل»(21).

كان ابن عاشور يدرك منذ البدء أنه ينجز مشروعا ثوريا على مستوى علم الأصول لذلك تجاذبت هاجس الإنجاز عنده ثنائية التأصيل والتأسيس اعتمادا على المراجعة النقدية من جهة المنطلق وتوقا إلى إعادة الاعتبار لبعض المفاهيم المنهجية وتحقيق وإثبات الصفة العلمية للمقاصد من حيث المنتهى.

إنّ علم المقاصد كما هو جليّ سليل الفقه وأصول الفقه مرتبط بهما في منشئه وفي مناطه سواء من حيث طبيعته أو من حيث العلماء المشتغلين به الخائضين في مسائله فهو علم شرعيّ متّصل ككلّ العلوم الشرعية بالوحي أساسا، وهو من حيث مناطه الوقوف على المعاني والحكم التي يتقصّدها الشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها متّصل بالفقه وبأصول الفقه معوان على استنباط الأحكام وآلة من آلات الاجتهاد. ومن ثمّة كانت نشأة علم المقاصد من رحم المراجعة النقدية للفقه وأصوله وكان مناط ابن عاشور تجديد علم أصول الفقه وتأسيس علم المقاصد تأسيسا علميا دقيقا يجعلها أكثر فاعلية في التعامل مع مستجدّات الواقع بالاعتماد على معطيات الوحي، ولعلّ في هذه الفقرة خير تصوير وأدقّ توضيح لهذا الاستنبات لهذا العلم من ذاك «فنحن إذا أردنا أن ندوّن أصولا قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيّرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر ثمّ نعيد صوغ ذلك العلم ونسمّيه علم مقاصد الشريعة ونترك علم أصول الفقه على حاله نستمدّ منه طرق تركيب الأدلّة الفقهية (22). ثمّ إنّ مسائل أصول الفقه تتعلّق باستنباط

الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد دقيقة في حين مناط المقاصد أدلّة قطعية تضع حدّا لكل خلاف وهو آلة للمجتهد يحمل النصّ على ماهو أحرى به من الوجوه وهو بذلك أصل للأصول يحرّر الفقيه من أسر الأطر الضيقة التي آل إليها الفقه، عندما تقلّص الاجتهاد وأينع التقليد وبهذا يكون معنى تجديد أصول الفقه الذي تطلّع إليه ابن عاشور عودة به إلى جدّته وروائه فيتقلّص عمق الفجوة المرعبة التي أقضّت مضجع المسلم المعاصر وهزّت كيانه بين الأحكام التي يمدّه بها الفقه والقضايا التي يواجهه بها الواقع والأسئلة التي تسفر عنها المستجدّات. وفي هذا المستوى تكون المقاصد منهجا نضيجا لإعادة التوازن النفسي والمعرفي والحضاري إلى المجتمع المسلم إعادة عمادها المعرفة والعلم لأنّها الشرط الوحيد الذي يخوّل القدرة على مواجهة لحظة حضاريّة تعصف بكلّ الثوابت.

إنّ «ابن عاشور» يعبّر عن تمثّل دقيق لاستحقاقات اللحظة التاريخية والحضارية التي ينتمي إليها واستيعاب عميق للبنية المعرفية القديمة ومتطلّباتها (23).

لقد ارتكزت مقاصد الشريعة على نسيج متّسق من الأفكار بفضل جهاز نظري متماسك، وبفضل جهاز مفاهيمي دقيق. ومن ثمة تتأكّد حاجة الفقيه إلى المعرفة بها وبطرق تحصيلها فهما وتنزيلا وهو أمر يتفاوت فيه المجتهدون، والمقاصد مبحث هامّ وخطير ذلك انّه أساس لتطوير التشريع تطويرا يجعل منه «كما كان في عصوره الزاهرة عامل دفع وتقدّم للحياة فيجيب المسلمون عن أسئلة عصرهم ويستأنفون دورهم في صنع حركة التاريخ ويخرجون من طور الاستهلاك إلى طور العطاء والإسهام والفعل المثمر الذي سبقهم فيه غيرهم سبقا بعيدا»(24).

و أمّا الأركان أو الشروط الأخرى التي أكّد ابن عاشور على حاجة الفقيه إلى اعتبارها في تقصّي مقاصد الشريعة وتمييز مراتبها:

الفطـرة :

شكّلت الفطرة واحدا من المصطلحات الأكثر رواجا وتداولا في الفكر الإسلامي المعاصر بحيث كان «منطلق كل دعوة إصلاح الرد إلى إسلام الفطرة والبحث عن إنسان الفطرة (25). وما تقتضيه الفطرة السليمة وترتضيه وكان ذلك مدار الإقرار الذي أضفاه الإسلام على كثير من الأعراف والعادات لأنها منضوية بطبيعتها تحت راية الفطرة، إذ هناك علاقة تلازم بين تحقيق المقصد وصيانة الفطرة «ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من حرقها واختلالها»(26).

وهكذا تكون مدخلا لتعليل الأحكام وإطارا حاضنا لجلّ المقاصد بل لكلّ المقاصد. وهي سرّ الاتصال والتزاوج بين ما هو إلهي وما هو بشريّ».

وقد ألحّ «ابن عاشور» على اتّصالها خاصّة بمقصد التيسير والسماحة من حيث هي التوسّط بين التضييق والتساهل واتّصالها كذلك بمقصد الحريّة والمساواة وهي جميعا قيم وآليات تعيد الاعتبار إلى الإنسان مقصدا أسمى للتشريع ومركزا للحياة فاعلا فيها من ناحية كما أنها مقاصد تكسب التفكير مرونة وجرأة تحرّر المسلم من أغلال وهمية تجمّد فكره وتشل واقعه من ناحية ثانية.

وفي ضوء هذا التصوّر يكون التشريع القائم على المقصد المؤسس على الفطرة اقتضاء عقليا واختيارا حكيما حريّ بالنّاس أن يهتدوا به في سلوكهم وأن يستنيروا به في تدبّر مصالحهم وأن يستعينوا به في تحقيق توازنهم النفسي والاجتماعي. ذلك أنّ الفطرة استعداد وتهيؤ عقلي في نوع الإنسان يؤهله لإتمام التشريع ويحضّه عليه إلاّ أنه يحدث نقلة نوعية وجوهريّة في البنية الفقهيّة التقليديّة وذلك بتحويل موقع الإنسان من التشريع وعلاقته به، فمن خادم للتشريع يصبح غاية ومناطا له، ومن خاضع يصبح منتجا له فاعلا فيه، ومن ثمّة تزول أو تنحسر تدريجيا الهالة القدسيّة لحساب الحرية والإرادة البشرية.

الاجتهـــاد :

منذ بدء اليقظة العربية الحديثة وشعار فتح باب الاجتهاد يرفع هنا وهناك ومن الأعلام الممثلين لإحياء فكرة الاجتهاد خلال النصف الثاني من القرن 19 «خير الدين التونسي» و«سالم بوحاجب»...

وكان هؤلاء المحددين للمناخ الفكري الذي نشأ فيه «ابن عاشور» وتأثّر به وقد لازم هذا الشعار كل التساؤلات الخاصة بالتراث والحداثة واقترن أساسا بطرح مسألة تجديد الفكر الديني والمبحث التشريعي على وجه الخصوص. ولعلّ ما يفسّر هذا الالتفات اللاّفت إلى الاجتهاد مصدرا للتشريع ومنهجا في قراءة النص الديني. والقراءات التي نشأت عنه كامن في الثنائية التي يقوم عليها. ذلك أنه في جوهره يتأرجح بين دلالة شرعية - ومناط جهد المجتهد استنباط حكم من دليل شرعي - ونظر عقلي يعيد صياغة وتأسيس الفكر بما يتسق وتطلعات الإنسان وحاجياته.

وقد أدرك «ابن عاشور» هذه الميزة وهذه الأهمية وكان في المقاصد مجتهدا داعية إلى الاجتهاد وقد تأكّدت أسبابه لتغير الأحوال تغيرا مذهلا فحدث ما ليس له نظير في العصور السابقة واتسعت دائرة المجموعة الإسلامية واتضحت الهوّة ما بين أحكام الشريعة والقوانين التي يخضع لها وباتت الحاجة ملحّة إلى بلالة تشريع صميم فكان الانطلاق من المقاصد في تأسيس معقولية الأحكام عملية ضرورية بدونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدّات ولا على الظروف والأحوال المختلفة والمتباينة ذلك أنّ المنهج المقاصدي يعتمد كلّيات ويتأسس على المصلحة.

لقد وضع «ابن عاشور» في مقاصده «أسسا جديدة للاجتهاد جديرة بان تقلّل الاختلاف بين المسلمين في الفروع بتوحيدهم في أصول قطعية أو قريبة منها... وبهذا فتح باب الاجتهاد المطلق وكان المسلمون قد ظلوا قانعين بانقطاعه طويلا»(27). وأكّد ابن عاشور في أكثر من موضع أنّ الاجتهاد كان ولا يزال آلة ضرورية لكل عصر تنحت الأسس الملائمة في ضوء معطياته ومقتضياته وتطلعاته، إنه منفذ الإنسان إلى الشريعة وإلى الانخراط في التاريخ وهو مناط تكليف ومن ثمّة فالأمة آثمة إن تركته وولاة الأمور آثمون إن لم يحثوا عليه. إن مناط التشريع -تشريع المعاملات الذي يتقصده «ابن عاشور»- إنّما هو شؤون الحياة وأحوالها المتبدّلة والمتشعّبة ولا يمكن لأي منظومة أن تستوعب تلك الحياة في تعقيداتها وتشعّباتها ما لم تتأسّس على آليات مرنة تتيح لها التجدّد والملاءمة بين مرتكزاتها وكل ما يطرأ ويستجدّ. وعلى هذا الأساس كان الاتّجاه المقاصدي في بعده التجريدي القائم على كليات وقواعد عامّة مطلقة مستمدّة من الشرع المؤسس على مبدأ مشترك بين الناس جميعا وهو الفطرة -والعقل عند ابن عاشور من متعلقاتها- والمصلحة من مقتضياتها مدخلا ضروريا ومنفذا آمنا إلى تشريع أصيل ومعاصر دعامته اجتهاد مبدع ومواكب لا يناقض ما أنشأه السلف ضرورة، ولكنه نقيض للتقليد حتما يحث على التجديد والانضواء الفاعل في الحياة والتعامل الناضج مع إكراهاتها، ولا يتأتى الوقوف عليها إلاّ لمن توفرت له من العدّة المعرفيّة والمنهجيّة ما يتجاوز الشروط التي وضعها ابن عاشور نفسه لأنه ظلّ في ذاك المستوى وفيا لشروط المجتهد التقليدي : سديد النظر في فقه الشريعة متمكنا من معرفة مقاصدها خبيرا بمواضع الحاجة في الأمة، قديرا على مدّها بالعلاج الملائم إلا إذا اعتبرنا تلك الشروط أيضا كلّيات فيتعين بدءا إعادة تأهيل عقل المجتهد وتمكينه من المفاتيح المناسبة للنفاذ إلى العصر وذلك بالانفتاح على منتجات الحضارة الحديثة وعلى أسسها المعرفية من منطلق الايمان بكونية المعرفة الإنسانية حتى لا يتورّط في اجترار نفس الحلول لقضايا مختلفة فيعاد غلق باب الاجتهاد من حيث اعتقد أنه أعيد فتحه(28).

خاتمـة :

إننا نجد توجها تنويريّا يسكنه هاجس تطوير البناء الفكريّ للمنظومة التشريعيّة حتى تكون ملائمة لمتطلبات الواقع وأسئلته، ووعيا حادّا بالتحوّلات

العميقة والمتسارعة وبالحاجة الملّحة إلى آليات ومناهج تحقّق امتلاك المعرفة التي تحقق القدرة والاستطاعة والثّقة فينخرط المسلم عن وعي ونضج وإرادة في حركة التاريخ ويقبل - في اطمئنان - على إنسانيته وآدميته ذلك أنّ مناط المقاصد هو تحقيق التوازن ما بين الولاء إلى التعاليم الدينية الرّاسخة في الضمائر والاتصال الإيجابي بالحياة ممارسة وإنتاجا.

إنها محاولة للخروج من المأزق الفقهيّ والحضاريّ الذي تردّى فيه المسلمون عندما فقد الفقه القدرة على التدخّل الناجع لتلبيّة حاجات المجتمع فكان احتفاء «ابن عاشور» بمقولة المقاصد إيمانا بإمكاناتها على استيعاب واحتواء الواقع بزخم قضاياه ونوازله دون الانفصال عن المنظومة الفقهيّة ومن ثمة تبدّى الاتجاه المقاصدي مسلكا لتجديد التراث وضرورة ملحّة لمواجهة متطلبات الواقع وتحدّيات الحداثة (29).

غير أنّه لا يسعنا إلا أن نسجّل بعض الملاحظات اللافتة عند الالتفات إلى القسم التطبيقيّ من الأثر بحيث يلاحظ أن «ابن عاشور» وهو ينزل القواعد النظريّة التي وصل إليها من القسم الأول يستعيد الأمثلة الموروثة والتي لم يعد بعضها من اهتمامات المسلم المعاصر، ثم إن إنعام النظر في المقاصد يجعلنا نتساءل إلى أيّ حدّ كانت بالفعل قواعد قطعية : أليست حصيلة تأويل وفهم ؟ ألا تتحول هي بدورها إلى عائق عن القراءة ؟

و إذا تفحّصنا ملامح العقل الذي يحاول ابن عاشور إعادة الاعتبار له، هل تخلّى عن سمات وخصائص العقل الفقهي القديم وهل يستطيع بهذه السمات أن يتجاوز نفسه ؟

إن مقولة المقاصد أو إعادة أشكلة الحرية، من حيث المبدأ ضرورية لتجاوز الجمود التّشريعيّ وهي بلا شك منفذ لإحداث تطوير داخل المنظومة الفقهيّة، غير أنه حريّ بالفكر الفقهيّ المعاصر إن رام تنويرا وتطويرا وتحريرا وتثويرا للمجتمع، وتأصيلا للشريعة، أن يحدّد ضروريات العصر ومقاصده ويضبط مسالك الاجتهاد وآلاته لأنّ اللحظة الراهنة التي ينتمي إليها تحكمها أطر معرفيّة جديدة تقوم على مفاهيم وقيم وأنماط سلوك مغايرة لما يتولّد عن أطر المعرفة الكلاسيكية، ومن العسير التعاطي مع إفرازات هذه اللحظة بمؤهلات المجتهد الكلاسيكي وآليات الفقه المقموع.

الهوامش والإحالات

1) ابن عاشور محمد الطّاهر، أليس الصبح بقريب، الشركة التونسية للتوزيع تونس 1967، ص 163.
2) أنظر دراويل جمال، الاتجاه المقاصدي لدى الأستاذ الامام محمد الطاهر ابن عاشور : دلالاته واستحقاقاته، الحياة الثقافية أفريل 2007 ،ص 115
3) ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة قطر 2004، ص 65
4) ابن عاشور محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع1967، ص 162
5) محمد الطاهر ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، الشركة التونسية للتوزيع تونس 1967 ،ص 103
6) دراويل جمال، المنزع الإنساني في تفكير الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، - رحاب المعرفة - السنة الثالثة عدد 14 مارس أفريل 2000، ص 26
7) محمد الطاهر ابن عاشور، مجلّة جوهر الإسلام، العدد ¾ السنة 10، 1398هـ/ 1978 م، ص 16-17

8) أنظر دراويل جمال، العنونة ودلالاتها في كتابات الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور - رحاب المعرفة السنة 09 العدد 50 مارس - أفريل 2006.

9) عمران كمال، مداخل إلى البدعة والإبداع في الثقافة الاسلامية - درس عام، (مرقون) قدم لطلبة الماجستير في الحضارة والأدب بكلية 9 أفريل 2006 - 2007، ص 101.

10) ابن عاشور، (م - ن)، ص 66

11) ابن عاشور، (م - ن)، ص 81

12) هو أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الشافعي المغربي الأصل، توفي 577 هـ

13) الجابري محمد عابد، نقد العقل العربي، الجزء الرابع العقل الأخلاقي، دراسة تحليلية نقديّة لنظم القيم في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2000، ص 595.

14) المصدر نفسه ،ص 595

15) المقاصد (م - س) ص 205

16) ابن عبد السلام العزّ، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، الجزء الخامس،نقلا عن محمّد الحبيب بلخوجة، ج 2 ،ص 204

17) القرافي، شهاب الدين أبو العباس القرافي توفي 685 هـ، وهو من تلاميذ العز ابن عبد السلام

18) الشاطبي: أبو اسحاق ابراهيم بن موسى الشاطبي توفي 790 هـ.

19) ابن عاشور، (م - س) ص 2

20) الصغير عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع بيروت 1994،ص 5.

21) مقاصد الشريعة، (م - س)، ص 5 (22) المصدر نفسه ص 22

23) أنظر: الجورشي صلاح الدين، مجلة الاجتهاد، عدد 9 السنة الثالثة 1990، ص 196.

24) دراويل جمال، مقومات المنهج التنويري لدى الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ضمن حول مقاصد الشريعة الإسلامية ص 77

25) انظر: أومليل علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، المركز الثقافي العربي المغرب، ط 1/ 1985، ص 8

26) المقاصد، (م - ن)، ص 181

27) النفاتي برهان، من المقاصد إلى الأصول، في، حول مقاصد الشريعة ص 221

28) أنظر الجابري محمد عابد، وجهة نظر، المركز الثقافي العربي، 1992 ص 56

29) أنظر أومليل عليّ، (م.س)، ص 185.

وقفة مع كتاب : «أسئلة التّنوير والعقلانيّة في الفكر العربيّ المعاصر» ليوسف بن عدي

محمد سيف الإسلام بوفلاقة/ جامعي، الجزائر

لا ريب في أن إشكالية التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، تعتبر إحدى أهم الإشكاليات التي لقيت اهتماماً كبيراً من لدن مختلف الباحثين، والدارسين العرب، حيث تعدد طرحها وفقاً لوجهات نظر، ورؤى متباينة، وطروحات مختلفة، وعلى الرغم من المناقشات، والمساءلات التي حظيت بها إشكالية التنوير والعقلانية في فكرنا العربي المعاصر، باعتبارها إحدى الإشكالات الرئيسة التي فرضت نفسها انطلاقاً من عصر النهضة مع الأفكار والرؤى التي قدمها رفاعة الطهطاوي، وصولاً إلى أيامنا هذه مع جهود نخبة من المفكرين المعاصرين، إلا أنها لا تزال تستحق الأبحاث تلو الأبحاث، وستظل موضوعاً جديراً بالتنقيب، والبحث، والتحليل.

وفي هذا الإطار يندرج كتاب: «أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر»للباحث يوسف بن عدي، حيث يسعى إلى تقديم جملة من الأفكار، والرؤى التي تتصل بالتجربة الفلسفية، والفكرية العربية، فهو ينخرط في: «إشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر، وذلك من خلال رصد بعض التصورات والقراءات التأويلية للتراث العربي بجميع قطاعاته: النهضوي الإصلاحي والفلسفي العقلاني والكلامي البلاغي والمنطقي. . .» (1).

يرى المؤلف أنه ليس من المعقول أن ننخرط في تأسيس خطاب الحداثة والعقلنة في الفكر العربي، وذلك من دون التأسيس لوعي نقدي، ذلك أن النقد مكوّن من مكونات النظر الفلسفي الغربي، وهذا ما تجلى من خلال جهود، وتجارب مجموعة من المدارس مثل: مدرسة فرانكفورت، وكذلك في تجربة ديكارت، وكانط، وجميع هذه الجهود عملت على تحقيق الشرط الفلسفي للتفلسف، وهو: «النقد»، ولذلك فقد كانت مسيرة الفكر الغربي الحديث والمعاصر هي فكر مراجعة للماهيات، والأصول، وتفكيك لميتافيزيقيا الوحدة، والاستمرارية، وكذلك الدعوة إلى ممارسة نقد منتوج الحداثة والتنوير حتى يظل الفكر الغربي في كامل عافيته.

ويشير المؤلف في مدخل الكتاب إلى أن رهان فصوله هو رهان العقلانية، والتنوير، أي تقريب وجهات نظر مختلفة من قبل مفكرين عرب معاصرين، في تدارس التراث العربي والإسلامي، وكذلك بيان محدوديته النظرية، والتاريخية، أو إبراز امتداداته في

مسارات النهضة الأوروبية الحديثة، وذلك بناءً على موجّهات القراءة وفرضياتها.

من أجل التنوير العربي:

في الفصل الأول المعنون بـ: «من أجل التنوير العربي» عرض المؤلف مجموعة من الرؤى الفكرية المقدمة من قبل كتاب عرب بغرض النهوض بالفكر الإصلاحي العربي، حيث قدم قراءة لكتابي: «ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث»، و«الإسلام نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح» لمحمد الحداد، ورأى الباحث أن الكتاب الأخير من أهم النصوص الإصلاحية العربية المعاصرة التي تسعى لتأسيس رؤية جديدة للفكر العربي الحديث، والمعاصر، حيث انطلق محمد الحداد من فرضيات وحقائق ذات طابع فكري وتاريخي، واعتبر أن العقود القادمة، والمراحل التاريخية المقبلة ستكون عالمياً عقوداً ليبرالية، كما اعتقد أن الثقافة العربية لا تكون إلا من خلال متغيرات العالم كله، فقيمة الكتاب تتجلى في الرؤية المنهجية المقدمة، أي الحفر التأويلي، الذي يهتم بدراسة التمثلات، وطرائق اشتغاله، وآليات حضوره في الذاكرة الجماعية، وحفره هذا يفتح للدارسين والباحثين إمكانات جديدة لنقد السرديات النهضوية، والإصلاحية.

وفي بحثه عن: «توظيف الشافعية في الخطاب العربي المعاصر» عرج المؤلف على مجموعة من النصوص العربية التي وظفت الشافعية في إطار قراءتها للتراث العربي والإسلامي، بغرض تحقيق أهداف، وطموحات أيديولوجية أو معرفية إبستمولوجية، وقد رصد الباحث يوسف بن عدي في دراسته الرؤية المنهجية لنصر حامد أبو زيد في كتابه: «الإمام الشافعي وتأسيس أيديولوجية الوسطية»، فقد قارب منظومة الإمام الشافعي، وذلك في إطار مشروعه لرسم معالم التأويل في الفكر العربي والإسلامي، وذكر نصر حامد أبو زيد أن قراءته هي عبارة عن مراجعة لمقولات المنظومة الشافعية المؤولة، وهي الكتاب والسنة، والإجماع، والقياس، وذلك من خلال منهج تحليل الأفكار، وإبراز البعد، والمغزى الأيديولوجي، والسياسي.

أما الجابري فقد وظف الشافعية في أكثر من نص في: «تكوين العقل العربي»، وفي: «بنية العقل العربي»، وكذلك في كتاب: «العقل الأخلاقي العربي»، ورأى أن الشافعي هو المؤسس الأكبر لقواعد العقل العربي، كما قام بمقارنات بين الشافعي، والجاحظ، وابن وهب، وذلك في إطار المعقول الديني العربي.

وتوصل الباحث يوسف بن عدي إلى أن طبيعة حضور الشافعية في الخطاب العربي المعاصر إنما يرتبط بهاجس إيديولوجي أو معرفي ابيستيمولوجي. أي«في سياق إنجاز قراءة جديدة للتراث العربي الإسلامي». من ثمة كانت خلفيات كل من نصر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري وسالم حميش وعبد المجيد الصغير في تقريب متن الشافعي متباينة منهجاً ورؤية، وإن كانت بعض الخصائص مشتركة. غير أن هذه الرؤى والتصورات المنهجية والنظرية إنما هي محكومة بمقولات القطيعة والانفصال أو بالاستمرارية والهوية، والوظيفة والبنية.. وغيرها من مؤشرات



غلاف الكتاب

المنهج ومنطلقات المنهج الايديولوجي أو المنهجي الابستيمولوجي والنهج البنيوي أو التاريخاني... إذ إن الأمر ينتقل من الرؤية المنهجية إلى معضلة التأويل»(2).

وفي رصده لدراسة القرآن الكريم في خطابي محمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد، رأى أن الاختلاف بينهما يصدر عن توسل أبو زيد بالبعد اللغوي، وتحليل النص، وعلاقته بالمتلقي أو القارئ، أما الجابري فهو ينحو منحى من منظور بنيوي وتاريخي في تتبع مسار القرآن الكريم، وعلاقته بالسيرة، وبالأديان الأخرى، ولذلك فقد اكتسى البعد التاريخي أهمية كبيرة في نص الجابري، فالتحالف، أو التوافق بين المفكرين يكمن في البعد الايديولوجي، وقد التقيا في الصراع الأيديولوجي ضد العرفانيات المتفشية في بنيات المجتمع العربي، وذلك على الرغم من اختلاف رؤيتهما، ومنهجهما في دراسة القرآن الكريم.

وفي قراءته لكتاب: «السنة والإصلاح»لعبد الله العروي، خلص الباحث إلى أن عبد الله العروي استطاع، وكعادته إثارة مشكلات فهم النص، وهي مشكلة تاريخانية، كما أنه لم يرتد عن مبادئ الفكر التاريخي، من حيث إنه فكر الحداثة، والتحديث، وانتقاداته للكلاميات، والفلسفات، والمذاهب، هو انتقاد ينصب في غياب مفهوم الزمان التاريخي، وعدم مواجهة الواقع، وذلك هو منطق التاريخانية.

من نقد التراث إلى العقلانية :

في الفصل الثاني من الكتاب تطرق المؤلف لأفكار مجموعة من الباحثين الذين قاموا بتأويل التراث العربي الإسلامي، وكما وصف المؤلف هذا الفصل«فهو رصد لمناحي تأويل التراث العربي الإسلامي، والذي كان محطة تفكير كل من محمد مفتاح والجابري، وعلي أومليل، ومحمد عزيز الحبابي، وجمال الدين العلوي، وعبد الإله بلقزيز...» (3). فالاختلاف بينهم هو اختلاف في القراءة، والخيط الناظم بينهم هو رهان على نقد التراث، وفحصه، وتمحيص محدوديته، وآفاقه، ومنطلقاته، سواءً أكان ذلك في ميدان الإصلاحية العربية، أم الشخصانية الإسلامية، أو الرشدية العقلانية أو الأرشيفية، والأمر الأبرز هو تأسيسهم مقولات التأويل، والنقد والتنوير، وهي العقلانية النقدية.

وقد افتتح هذا الفصل ببحث عن: «الكائن والشخص في فكر محمد عزيز الحبابي»، حيث ذكر الباحث يوسف بن عدي أن هذا الفيلسوف المغربي عُرف بتأسيسه لمذهب الشخصانية الإسلامية عبر تعمقه في مسارات التاريخ الفلسفي العربي، والغربي، إضافة إلى إطلاعه المتميز على مدارس علم الاجتماع، والتيارات الوجودية، وقد رصد رؤيته للكائن والشخص التي تبدّت في كتابه الموسوم: «من الكائن إلى الشخص».

كما عرض رؤية الباحث عبد القادر فيدوح في كتابه: «نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية»، وفي نظره أن خياره لمقاربة نظرية التأويل في الفلسفة العربية والإسلامية هو اختيار منهجي، ونظري يتسم بالصعوبة على اعتبار أن هذا النوع من التقريب، والقراءة يعد مغامرة فكرية عويصة، فالمحاولة المعرفية التي خاضها الدكتور عبد القادر فيدوح هي معركة شاقة، نظراً لتداخل البنيات الفكرية، والنظم المعرفية، والمسارات الاجتماعية والإيديولوجية، وخلص إلى أن نص: «نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية»هو دليل على قوة النظر، والتفكير، وحماسة البحث، والتأمل في قضايا تتصل بالفكر العربي الإسلامي، وتتسم بصيغتها الإشكالية، والمنهجية، والمعرفية العويصة، وقدم الباحث عدة ملاحظات نقدية لكتاب الدكتور عبد القادر فيدوح أبرزها تباعد فصول الكتاب عن بعضها البعض، وذهب إلى أن هذا التباعد ناجم عن غياب الرؤية المنهجية، والبنيوية لبنية العقل العربي.

ركز الباحث يوسف بن عدي على مشروع قراءة التراث العربي الإسلامي في فلسفة التماثل، حيث تتبع المشروع الفكري لمحمد مفتاح، ووصفه بأنه يساهم في ترسيخ مفاهيم النقد والتأويل في الفكر المغربي

المعاصر، فقارئ مشروع محمد مفتاح«إنما يستشفّ للوهلة الأولى قدرة الكاتب الفائقة على ترويض المرجعيات المنهجية والنظريات النقدية بشتى ألوانها، وأشكالها، بل قدرة أيضاً على حسن استثمارها وتوظيفها في تقريب منجزات التراث العربي الإسلامي. وهكذا فإن هذه القدرة المحصلة لدى محمد مفتاح إنما دفعت به إلى اكتشاف آليات كونية تحكم الماضي والحاضر، وتسري في الفكر العربي والغربي على قدم وساق. إنها رؤيا التماثل وفلسفة الانتظام(الكون انتظام)وفق مقولات الغائية والتفاعل والترابط والدينامية والتشابه. . وغيرها من المقولات ذات أصول فلسفية ومعرفية متمظهرة في النظريات السيمائية والفيزيائية والبيولوجية والرياضية والمنطقية. . التي هي مختبر كشف وفضح بنيات إنسانية كونية نابعة من الفطريات الإنسانية، ولعل هذا لم يستو لهذا الكاتب إلا منظور مناهجية شمولية نسقية الملائمة لتداخل مجالات الفكر والمعارف والعلوم، بعيداً عن رؤى القطيعة والانفصال والتباعد. . المؤسسة لفكر الصراع والصداع والتصدع »(4).

ولعل أبرز ما حصّله المؤلف في قراءته لمشروع الدكتور محمد مفتاح في ختام مبحثه هو أنه يطمح إلى إعادة بناء حقول البلاغة، والنحو، والمنطق، والتصوف، والموسيقى، عن طريق كشفه عن مبادئ الانتظام، والترتيب، والانسجام التي تعتبر من آليات الفكر البشري، كما استطاع أن يبين الدور الذي نهضت به النظريات الفلسفية، والابستومولوجية، والعلمية المعاصرة في ترسيخ مختلف المبادئ الكونية، والإنسانية.

في منطق الفكر الحداثي :

في الفصل الثالث ناقش المؤلف عدة أفكار تتصل بمنطق الفكر الحداثي، وما يتميز به هذا الفصل عن الفصلين السابقين-كما يقول المؤلف- هو رهانه على ترسيخ منطق الحداثة.

وقد انطلق الباحث في رهانه هذا ببحث موسوم بـ: «من فلسفة المنطق إلى إشكالات علم المنطق من المنهج إلى التأويل»، وركز فيه على جهود الدكتور محمد المرسلي الذي يعتبر واحداً من الباحثين المتميزين في حقل المنطقيات في الفكر المغربي المعاصر، وأعماله المنشورة تسعى إلى تجديد النظر في قضايا المنطق الأرسطي، وعلاقته المتوترة مع المنطق الحديث، حيث إنها تنضوي تحت لواء«علم المنطق».

وناقش المؤلف كتاب:«منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي»للباحث حمو النقاري، وذلك على اعتبار أن مشروعه سعي لتأسيس أصول المناظرة في الفكر المغربي المعاصر، وقد وصفه المؤلف بأنه كتاب في النظرية الحجاجية التناظرية في التراث الإسلامي العربي القديم من حيث خصائصها، ومميزاتها، كما رصد الرؤية المنهجية التي يقارب بها الكاتب المغربي محمد المصباحي تاريخ الفلسفة عامة، والفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص.

وبالنسبة لمشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري فالرؤية المنهجية عنده تتجلى في المعالجة البنيوية والمعالجة التاريخية والطرح الايديولوجي، حيث إنه تصور«أن الفكر العربي والإسلامي بمختلف المشارب والاتجاهات ينحر في دائرة وحدة الإشكالية، هذه الأخيرة التي يتم تفعيلها من خلال الحقل المعرفي المتمثل في الجهاز التفكيري: مفاهيم، تصورات، منطلقات، ومنهج. . والمضمون الإيديولوجي: الوظيفة السياسية والاجتماعية التي توجه تلك المادة المعرفية»(5). والجدل، واللغط الذي أحدثه الجابري في كتاباته الأخيرة يرجع إلى محاولته تأسيس خطاب إصلاح على مستويين: «أولهما ترسيخه لخطاب أخلاقي/ قيمي إسلامي حقيقي، الذي ينبني على مبدإ المصلحة أو العمل الصالح في نموذج العز بن عبد السلام. وثانيهما: تأسيسه لخطاب إصلاحي على مستوى العقيدة والشريعة، وذلك بارز من خلال ربطه

لفهمنا للقرآن بوقائع السيرة النبوية، ومحاولة الاعتماد على ترتيب السور بدلاً من ترتيب المصحف، إذ إن ذلك يخول لنا فهماً معقولاً وعقلانياً لطبيعة الشريعة والعقيدة على السواء، وبهذا فإننا أمام انتقال منهجي، ونظري في فكر الجابري الذي يتجلى في إصلاح العقل عبر النقد والتفكيك لنظم المعرفة، إلى إصلاح القيم والعقيدة عبر ترسيخ العمل الصالح والعقل القرآني»(6).

وفي البحث الأخير من هذا الفصل تعقب المؤلف منهجية تفكير نصر حامد أبو زيد بصفته من أبرز المشاركين في رهانات العقلانية، والتنوير في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، فرهان نصر حامد أبو زيد من خلال مشروعه الفكري هو بلورة«نظرية التأويل»في الثقافة العربية والإسلامية، وعلم تحليل الخطاب في فكره«هو استكشاف لعلامات التراث وأنظمته الدلالية وحراكها الاجتماعي ومغزاها السياسي والايديولوجي والتاريخي. ذلك العلم الذي يتأسس على فرضيات ومبادئ أساسية، ومنها:

-البعد التاريخي للنص الديني والنص اللغوي على وجه العموم.

- البعد التأويلي للغة والثقافة من حيث هما ملازمتان للثقافة البشرية.

-تحقيق الوعي المعاصر للنص التراثي مع فهمنا ومعقولية أفقنا التاريخي، وهذا لا يتحصل لدى نصر حامد أبو زيد إلا باستحضار آليات التأويل المعاصر: الهرمينيوطيقا والسميولوجيا والنقد الأدبي والأسلوبية.. وغيرها من مكتسبات الحداثة الأوروبية المعاصرة»(7).

في نقد الحداثة العربية:

قدم المؤلف في الفصل الأخير من الكتاب مراجعات نقدية لخطاب العقلانية العربية، تصدرتها مراجعته لرؤى علي حرب المقدمة عن مآزق الإصلاح العربي، فإستراتيجية التفكير عند علي حرب تأسست على منطق القراءة المتحولة، والتركيبية للنص، وذلك ليس على اعتبار أن النص هو رؤية واضحة للمعاني والألفاظ، بل من حيث هو الاختلاف، والتباين، والتغاير.

وفي بحثه عن العالم ومآزقه بن الأيديولوجيا، والتداول تحدث الباحث يوسف بن عدي عن تأسيس علي حرب لما سماه بـ«العقل التداولي»، وأشار إلى أن علي حرب قد انفرد دون غيره في المشهد الثقافي العربي، بتوجه نقداني، «ومنحى وجودي مدجج بشبكة من العلاقات المفاهيمية النظرية والفلسفية ذات مرجعيات متباينة، ومشارب مختلفة، من تواصلية تداولية وتفكيكية وتأويلية وسيميولوجية وفينومينولوجية... وقد استثمر الكاتب هذه العدة الخلاقة في نقد المشاريع الفكرية والفلسفية العربية الكبرى، من نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري، ونقد العقل الإسلامي لمحمد أركون، ومشروع التراث والتجديد لحسن حنفي، وفقه الفلسفة لطه عبد الرحمن... إذ استطاع هذا الرجل برؤيته النقدية من بيان أن النص الفلسفي هو نص خصب وثري بدلالته وأسمائه ومقولاته وبياضاته، ففيه من الحجب واللامفكر فيه أكثر مما فيه من الإفصاح والبيان، وفيه أيضا من الألاعيب السيميولوجية والآفاق التأويلية أكثر مما فيه من أحادية المعنى، وفصل القول، وتطابق المفهوم مع هويته»(8).

كشف الباحث عن طبيعة تأويل هايدغر في بحثه عن: «صور هايدغر في نصوص مغربية معاصرة»، وذلك من خلال أطروحة الباحث عبد السلام بنعبد العالي الموسومة: «أسس الفكر الفلسفي-مجاوزة الميتافيزيقا-»، إضافة إلى أطروحة: «موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر-هايدغر، ليفي ستراوس، ميشال فوكو»لعبد الرزاق الدواي.

وفي البحث الأخير عاد إلى فكر علي حرب، تحت عنوان: «القراءة التأويلية في فكر علي حرب»، وتساءل عن كيفية قراءة فكره، ورأى أن النص الفلسفي عند حرب يختلف عن النصوص الفلسفية الأخرى، وذلك من حيث تحولات بنيات النص، وتغيراته وفق

منطق المفهوم، ولغة الحدث، وقد خلص في الختام إلى أن علي حرب استطاع أن يُشخص مآزق الفكر العربي المعاصر، ومعضلات قراءاته للتراث العربي، والغربي على حد سواء، وبالنسبة لكيفية قراءته للتراث العربي الإسلامي، فالإجابة عن هذه الإشكالية تتبدى من خلال الوقوف مع انتقاداته لمشاريع نقد العقل العربي والغربي، أي أن علي حرب من خلال انتقاده للجابري، ومحمد أركون، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد يكون بصدد التأسيس لرؤية جديدة ومنهج تأويل مغاير.

الهوامش والإحالات

1) يوسف بن عدي: أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، منشورات الاختلاف، ودار الأمان بالرباط، ط: 01، 1431هـ، 2010م، ص: 09.

2) يوسف بن عدي: أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، ص: 28.

3) المصدر نفسه، ص: 12.

4) المصدر نفسه، ص: 63.

5) المصدر نفسه، ص: 152

6) المصدر نفسه، ص: 162.

7) المصدر نفسه، ص: 170.

8) المصدر نفسه، ص: 177.

التحوّلات السياسيّة والاجتماعية في الرّواية التّونسية المعاصرة

عبد الرحمن مجيد الربيعي / روائي عراقي مقيم بتونس

مدخل :تونس، الطيب صالح وتداعيات أخرى

لم يكن أدباء المشرق العربي على إطلاع كاف بما ينجزه الساردون في المغرب العربي من روايات ومجاميع قصصية وذلك متأت من ضعف حركة الكتاب العربي وخاصة الكتاب المغاربي باتجاه المشرق إذ أن الحركة كانت من المشرق إلى بلدان المغرب حيث انتشرت الكتب والمجلات الصادرة في مصر ولبنان.

لكن هناك أسماء أدبيّة عرفت في المشرق مبكرا أمثال عبد الكريم غلاب وعبد الهادي التازي ومحمد عزيز الحبابي من الجيل الأوّل المغربي ومحمد العروسي المطوي وأبو القاسم كرّو قبلهما أبو القاسم الشابي من تونس ومفدي زكريا من الجزائر وغيرهم لكن إندلاع الثورة الجزائرية التي وصلت إلى قلوب وضمائر الشعب العربي كلّه طرحت سؤالا إن كانت هناك أعمال أدبية عبرت عن هذه الثورة واستلهمتها ولما كانت معظم هذه الأعمال قد كتبت أصلا بلغة المستعمر الفرنسية التي فرضها على الشعب العربي الجزائري حيث كان التعليم بلغة المستعمر فإن الترجمة عرفتنا على عدد كبير من هذه الأعمال فعرفنا أسماء كاتب ياسين ومحمد ديب ومولود فرعون ومولود معمري وآسيا جبار ورشيد بوجدرة ورشيد ميموني وغيرهم.

كما بدأت حركة تعارف واطلاع بين أدباء العربية عندما عقد أوّل مؤتمر للأدباء العرب في تونس عام 1973 وهي المرة الأولى التي ينعقد فيها هذا المؤتمر في بلد عربي مغاربي، وقد حضرت الأسماء الكبيرة وقتها من الشعراء أمثال محمد مهدي الجواهري وعبد الوهاب البياتي ونزار قباني ومحمد الفيتوري ومحمود درويش الرعيل الأوّل من شعراء مصر الكبار أمثال أحمد رامي وصالح جودت وعزيز أباظة.

وقد تسنّى لي حضور هذا المؤتمر بدعوة خاصة من إتحاد كتاب تونس الذي كان يرأسه أديب وسياسي معروف هو المرحوم محمد مزالي الذي وصل إلى منصب رئيس وزراء ومعه في قيادة الإتحاد أسماء معروفة أمثال البشير بن سلامة الروائي والكاتب ووزير الثقافة الذي كانت له منجزاته الكبيرة وأمثال محمد العروسي المطوي الروائي الرائد صاحب روايات عديدة أثرت بدايات الرواية التونسية وكذلك مصطفى الفارسي القاص والروائي وأسماء أخرى.

وفي هذا المؤتمر حضر الروائي السوداني المرحوم الطيب صالح وقد كان قادما من لندن حيث مقرّ عمله في إذاعة لندن العربية المعروفة بـ BBC.

كانت تلك المرّة الأولى التي أتعرف فيها على هذا الروائي الذي منح الرواية العربية نفسا جديدا لم تعرفه بعد صدور روايته الجميلة الخالدة «موسم الهجرة إلى الشمال».

وكنت وقتها قد نشرت روايتي البكر «الوشم» عام 1972 في دار العودة التي كانت بين أكثر دور النشر العربية قدرة على توزيع منشوراتها في عدد من البلدان العربية وما دمنا في حديث الطيب صالح الذي تحمل ندوتنا المتجددة هذه إسمه وفي الأمر احترام كبير لمنجز هذا الروائي الفذّ الذي لم تكن الرواية السودانية قد عرفت بالشكل الواسع قبله.

أذكر هنا أن نادي القصة التونسي الذي أسسه وأداره المرحوم محمد العروسي المطوي قد برمج في إحدى ندواته الأسبوعية لقاء مشتركا ضمّ الطيب صالح والشاعر الروائي السوري شوقي بغدادي ومحدثكم وشارك في هذه الندوة عدد من كتاب القصة التونسيين أمثال العروسي المطوي ومصطفى الفارسي وومحمد صالح الجابري الذي كانت تربطني به علاقة صداقة منذ إقامته للدراسة بالعراق حيث كان يتردّد على مكتبي بمجلة الأقلام حاملا كتابات زملائه من الأدباء التونسيين حيث نشرت المجلة قصصهم وقصائدهم منذأوائل سبعينات القرن الماضي.

كان تعرفي الأوّل على الطيّب صالح يوم قرأت له قصصا قصيرة في مجلة «أصوات» التي كانت تصدر عن إذاعة لندن ويشرف عليها المترجم المعروف دنيس جونسون ديفيز وأستطرد لأقول بأن إكتشافنا الحقيقي كان للطيب صالح بعد قراءة رواية «موسم الهجرة إلى الشمال» ولذا عندما التقيته في تونس التقيت بصديق غاب سنوات ثم عاد إلينا رغم أن أخباره لم تنقطع ويضاف إلى كلّ هذا دماثته وطيبته اللتان هما من شيم الشعب العربي السوداني.

لقد كان اللقاء بالطيب صالح في تونس وكأنه بداية لحوار سيتجدّد لاحقا في القاهرة وأصيلة المغربية.

ليس صدفة أن يضمّ كتابي «من ذاكرة تلك الأيام – جوانب من سيرة أدبية» صورة مشتركة وكنا على مائدة طعام في جامع عقبة بن نافع في القيروان. وهناك أيضا صورة ثانية ظلت معلقة في نادي القصة التونسي عدة سنوات ثم نقلت إلى متحف محمد العروسي المطوي في مسقط رأسه بمدينة «المطوية» وتم نشر هذه الصورة في كتاب «عبد الرحمن مجيد الربيعي في تونس» الذي صدر بإشراف د. محمد صالح بن عمر ومشاركة عدد من النقاد التونسيين والمغاربة، هذه الصورة تضمّ من اليسار مصطفى الفارسي والطيب صالح والعروسي المطوي وشوقي بغدادي والربيعي.

كانت هناك حوارات بيننا وهنا أنقل لكم آخر لقاء لي معه في القاهرة حيث جلسنا متجاورين في إحدى جلسات منتدى الرواية العربية وهي الدورة التي منح فيها جائزة الرواية العربية، لم أكن أعرف أنه كان مريضا ولديه متاعب في الكلى، كان الطيب صالح عن يساري وعن يميني جلست روائية لبنانية أنيقة قالت لي : لا أدري لماذا أتصوّر الطيّب صالح وليّا من أولياء الله الصالحين.

ولم أعلق فأضافت: قرأت له كل ما كتب وهذه هي المرة الأولى التي أراه فيها، ألا يمكن أن تقدمني له؟

وقلت لها : بكلّ سرور.

ثم التفت إليه وقلت :

-أستاذ الطيب هذه الروائية الجميلة تريد التعرف عليك.

ثم قدمتها له بإسمها وتركت لها مكاني لتجلس بجانبه وتتحدّث معه. كان انبهارها به واضحا، وكانت أوّل جملة نطقت بها وهي تطبق راحتي يديها أمام وجهها:

-أستاذ الطيب إمنحني بركاتك؟

وتحدّثت معه، ولكن يبدو أن متاعبه الصحية لم تكن تسمح له أن يتواصل معها، ولم أنتبه أنه كان يستسلم لغفوات متقطعة، وهذا ما حصل له والروائية الجميلة بفستانها الأبيض وبهائها الواضح تجلس جواره ولما انفضت الجلسة قلت له مداعبا :

-كيف تركت هذه الفتاة الرائعة وغفوت كأنها لم تكن بجانبك

فضحك وهو يقول بلا مبالاة حزينة :

-يا سيدي.

أرجو عفوكم وأظن أنني لم أذهب بكم بعيدا، ما دامت ندوتنا تحمل إسم فقيد الرواية العربية الطيب صالح فلا بّد أن تعرج عليه بحديث عنوانه الرواية العربية والتونسية تحديدا وانعكاس التحوّلات السياسية والإجتماعية عليها لأنّه وفي زيارته تلك اتفق على إصدار طبعة تونسية منها، وقد فعلت فعلها لدى القراء والتلدارسين وألحقت بطبعة من روايته «عرس الزين».

-1-

قلت إننا لم نكن نعرف كلّ ما نريد معرفته عن الرواية المغاربية عامة والتونسية خاصة كما أن المعنيين في فنّ الرواية والقصة بتونس كانوا يكتفون بنشر أعمالهم داخل تونس وكأنهم بهذا يوجهونها إلى قراء تونسيين إلا ما خرج منها هدية لصديق يقيم خارج تونس، وقد كانت لي نصيحة أكررها دائما منذ لقاءاتي المباشرة الأولى بالأدباء التونسيين هي : أنشروا خارج تونس، أنتم كتّاب عرب، وجمهوركم من المحيط إلى الخليج.

ولكن الظروف السياسية العربية لعبت دورا في جعل الأدب التونسي في متناول الأدباء العرب وذلك بعد إنتقال الجامعة العربية إلى تونس بعد إتفاق كامب ديفيد بين مصر السادات والكيان الإسرائيلي عام 1979 ثم تحول قيادة منظمة التحرير الفلسطينية وعدد كبير من مكاتبها إلى تونس عام 1982 جعل القادمين ومنهم أدباء معروفون خاصة من الفلسطينيين يتعرفون على الأدب التونسي وأذكر على سبيل المثال : محمود درويش رشاد أبو شاور، أحمد دحبور، توفيق فياض، يحيى يخلف، غسان زقطان، محمد القيسي، أحمد أبو إسماعيل، ليانة بدر، هادي دانيال، وأسماء أخرى.

ولم تكن قد صدرت وقتذاك دراسات يمكن اعتمادها حول هذا الأدب عدا الرسائل الجامعية، كما أن بعض الجامعيين عملوا على التعريف بالأدب التونسي وإلقاء الضوء على النصوص المتميّزة منــه ونذكر جهود الجامعي توفيق بكار الذي نبّه إلى أعمال محمود المسعدي وعلي الدوعاجي، كما كتب مقدمات لعدد من الروايات التي أصدرتها دار الجنوب تحت عنوان «عيون المعاصرة». وليست كلها روايات تونسية بل فيها روايات عربية لأعلام الرواية المعاصرين.

لكننا نذكر هنا الدراسة الرائدة التي صدرت في كتاب للمرحوم د. محمد صالح الجابري المعنـون «القصة التونسية» نشأتها وروادها، «تونس 1975» ثمّ كتاب المرحوم رضوان الكوني المعنون. «الكتابة القصصية في تونس خلال عشرين سنة 1964-1984» وقد صدر بعد سنوات من صدور كتاب الجابري.

ونذكر أيضا فصولا من مؤلفات الناقد أبو زيان السعدي، المتعلقة بالرواية التونسية.

وأشير هنا أيضا إلى مقدمتنا لمختارات من القصة القصيرة في تونس الصادرة تحت عنوان «ظلال تونسية» وهي مقدمة تاريخية جمالية راعينا فيها التكثيف والحيادية، وهذه المختارات صدرت في طبعتين مصرية ولبنانية.

وعدا هذه المقدمة التي وصفتها بالتاريخية الجمالية فإن لنا قراءات عديدة ربما كانت من أكثر المساهمات العربية في قراءة الأدب التونسي وقد نشرت في مؤلفاتنا النقدية أمثال : أصوات وخطوات/ من تونس إلى قرطاج/ من النافذة إلى الأفق / رؤى وظلال / ولنا كذلك كتاب كامل كرسناه للأدب العربي في المغرب عنوانه «كتابات مسمارية علي جدارية مغربية» هذا عدا مقدمات وتعاليق كثيرة سواء ما نشرناه في جريدة الشروق أو «مجلة الحياة الثقافية».

وكل هذه الكتابات ما كان بإمكاننا أن نكتبها لو لم تكن لنا هذه الإقامة الطويلة بداية من عامي 1980 - 1982 عندما كنت مديرا للمركز الثقافي العراقي بتونس

ثم عودتي الثانية للإقامة المتواصلة منذ عام 1989 حتى اليوم، هي كتابات جاءت ثمارا للمعايشة الطويلة مع الأدب والأدباء في تونس.

– 2 –

إن ما يمكن أن يتوصل إليه المعني بشأن الرواية التونسية هو أن هناك روايات نشرت في مجلة أو كتاب ولكنها تظلّ شتات روايات وليست روايات ضمن حركة روائية لها ملامحها ورموزها كما هو الشأن في مصر وسوريا والعراق ولبنان مثلا، وأنا أعني هنا البدايات، وما دامت هذه البدايات تمثل مرحلة تأسيس إلى الآتي فإنها روايات متفاوتة القيمة ومتفاوتة الاتجاهات، إذ أن الرواية والقصة بشكل عام لم تنل القبول وظلت لا تحظى بالاهتمام المطلوب كما هو الشأن في أوروبا وأمريكا، إذ العرب يرونها فنّا دخيلا وأن الأدب العربي لم يعرفها، وها هو محمد صالح الجابري يعترف في كتابه المشار إليه بأن المعنيين في الأدب بتونس كانوا ينظرون للقصة على أنها (فنّ متطفل على وجداننا، فنّ بلا ماض «و نعلق على هذا بالسؤال : ألم ينشر محمد حسين هيكل روايته «زينب» بإسم مستعار، لكنّه وضع عليها إسمه بعد ذلك وصارت تاريخيا من الأعمال الرائدة في الرواية العربية، وكذا الأمر في العراق إذ أن القصة كان ينظر إليها كفنّ أدبي طارئ رغم محاولات بعض النقاد والدارسين في إثبات أن للقصة جذورها في الأدب العربي مثل أخبار العرب وألف ليلة وليلة، ولكن السؤال هو ما الضير، فنحن في عالم يقدر ما أثرنا فيه في عصورنا الذهبية ما المانع أن نفيد من منجزه في الأجناس الأدبية التي عرفت إزدهارا فيه مثل الرواية والقصة القصيرة والمسرحية. ألم يخاطب نجيب محفوظ لجنة جائزة نوبل بالقول: بأنكم منحتموني جائزتكم في فنّ تعلمناه منكم !

و أظلّ مع القصة التونسية وأعود إلى كتاب الجابري الذي ذكر فيه : (أن الكتّاب الأوائل حمّلوا القصة مهمات المقالة ومن خلالها ناقشوا قضايا كثيرة تتعلق بالموقف السياسي والتقاليد ومسائل أخرى).

و الحال واحد، فقد رأينا أن قصاصا «رائدا» في العراق هو ذو النون أيوب كان ينشر قصصه في الصفحة الأولى من جريدته إذ تنتهي بحكمة أو مثل شائع، ولذا أطلق النقاد على تلك الكتابات (مقاصّة) أي مقالة – قصة.

و قد اقترن ظهور القصة مع ظهور الطباعة، واهتمام بعض المجلات الرائدة في نشر هذا الجنس الأدبي متشابه، ففي تونس اهتمت مجلة «العالم الأدبي» للشيخ زين العابدين السنوسي التي أصدرت عام 1932 عددا خاصا بالقصة الحديثة يصفه الجابري بأنه عدد (زخر بالقصص الموضوعية وبالترجمات وبالنظريات وبالدراسات الفنيّة حول هذا الفنّ).

وربّما كان الدور الذي لعبته جريدة «الهاتف» العراقية لصاحبها القصاص الرائد جعفر الخليلي مشابها لدور مجلة العالم الأدبي «السنوسي».

و لا يمكن الحديث عن مضامين قصص وروايات الريادة بمعزل عن المراحل السياسية للبلد الذي كتبت فيه، إذ أنها حتى لو جنحت إلى الخيال وموّهت فإن الربط بين مضامينها وواقع كاتبها ومرحلتها لن يكون عسيرا.

و بقدر ما كان الهاجس السياسي وكذلك الإجتماعي قويا لدى جلّ الرواد في أي بلد عربي كانوا شرقيا أم مغربيا فالحال من بعضه كما يقال، إستعمار، تخلّف، سرقة ثروات، ديكتاتوريات، قمع للمعارضين، عداء للأحزاب التي لا تنصاع لإرادة الحكام.

ومن فترة التأسيس في تونس لا يمكن للمتابع إلا أن يتوقف عند أعمال الروائي الرائد البشير خريف وخاصة روايته المهمة «الدقلة في عراجينها»و «الدقلة» هي التسمية التونسية للتمر، والعراجين جمع عرجون وتعني عذوق «التمر» في هذه الرواية التي تدور أحداثها في الجنوب التونسي نجد حوارها مكتوبا بدارجة الجنوب. وهذا ما نجده في قصص وروايات الخمسينات التي كتب حوار أغلبها بالدارجة المحلية مثل كتابات يحي حقي ويوسف إدريس في مصر وعبد الملك نوري وغائب طعمة فرمان في العراق، وبعض أعمال الطيب

صالح في السودان رغم أن هذه النزعة قد جوبهت بالرفض كما أنّ أجمل أعمال هؤلاء الكتاب تلك التي كتبت بالفصحى الكاملة حوارا ومتنا.

و عندما أراد توفيق بكار إصدار طبعة من «الدقلة في عراجينها» ضمن سلسلة «عيون المعاصرة» التي يشرف عليها وتصدر من العاصمة تونس فإنه أوكل للروائي الطيب صالح كتابة مقدمة لها وهو تقليد سارت عليه السلسلة إذ هناك مقدمة لكل رواية في هذه السلسلة.

لم يجد الطيب صالح صعوبة في فهم لهجة الجنوب التونسي ولولا ذلك لما تحمّس لهذه الرواية وكتب تقديمه المرجعي الدقيق لها.

و كلمّا ذكر البشير خريف ذكر نقيضه وأعني به محمود المسعدي السياسي الذي رافق عهد بورقيبة منذ الإستقلال واستوزر مرّات وصار نائبا في عدّة دورات وشغل مناصب سياسية رفيعة منها وزارة الثقافة.

و للمسعدي عدد من الأعمال السردية التي ليس من السهل تجنيسها وعلى رأسها «السّد» و«حدّث أبو هريرة قال».

لكنّ هذين النصّين اللذين تعود كتابتهما إلى أربعينات القرن الماضي يتميّزان بلغتهما التراثية ولعّل ما يثير الإستغراب أن نصّ «السدّ» وفقا لرواية الأستاذ الشاذلي القليبي في حوار نشر معه أخيرا قد كتبه المسعدي أولا باللغة الفرنسية، أقول يثير الإستغراب لأنّه نصّ متين، متماسك، فيه تأثيرات الفلسفة الوجودية الفرنسية نظرا لإلمام مؤلفه بهذه اللغة ودراسته في جامعة السوربون ولكن أي لغة فرنسية تقابل هذه اللغة التراثية الصعبة ؟

هذان النصّان «السّد» و«حدّث أبو هريرة قال» وبعدهما كتابان آخران «تأصيلا لكيان» ثمّ «من أيّام عمران» الذي جرى ترتيبه قسرا من مخلفات مسودات أعمال المسعدي الأولى، ولذا فإن الأهمية تظل عند النصين الأوّلين اللذين سيفرضان على برامج المطالعة في المدارس الثانوية منذ الإستقلال، حيث درسهما الأجداد ثم الأبناء فالأحفاد، هذا ما يقوله عدد كبير من التونسيين حتى أن إمتحانات البكالوريا لا تخلو من سؤال عن «السّد» منذ خمسين سنة ونتيجة لهذا هناك عدد كبير من الكتب الموازية التي ألّفها مدرسون حول أدب المسعدي موجهة لطلبة المدارس الثانوية لمساعدتهم على فهم نصوص المسعدي.

و لكن من جانب آخر نجد أن هناك ما يشبه القناعة تشكلت لدى البعض بأن الأدب هو ما يكتبه محمود المسعدي ولغته الصعبة المغلقة هي لغة الأدب التي يجب أن يتمثلها الأدباء ثمّ نجد روائيين تونسيين هما صلاح الدين بوجاه وفرج الحوار كانت بداية كل واحد منهما رواية تشبهت لغتها بلغة المسعدي، وهي تجربة غادراها إلى لغة معاصرة كتبا بها رواياتهما اللاحقة، المسعدي لا يخصّ إلاّ المسعدي.

هو حالة منفردة ولكن البشير خريف هو الروائي الأكثر رسوخا وتأصّلا في الواقع التونسي والتحوّلات التي حصلت في تونس قبيل وبعد الإستقلال وخاصة روايته «الدقلة في عراجينها».

و لابّد لنا ونحن نراجع مرحلة الريادة.منذ إستقلال تونس عام 1956 أن نذكر محمد العروسي المطوي وهو وإن كان رجل سياسة فإنّه لم يأتها إلا عن طريق الأدب فصار نائبا في البرلمان وسفيرا قبل أن يتفرغ لنادي القصة الذي أسّسه عام 1964 ولعله أقدم ناد للقصّة في الوطن العربي ثم إتحاد الكتاب التونسيين وقد اختير رئيسا لإتحاد الأدباء العرب أيضا في التسعينات المنصرمة.

والعروسي المطوي كتب مجموعة من الروايات القصيرة التي هي روايات سياسية بالدرجة الأولى فالرجل إنخرط منذ شبابه في العمل السياسي أيام الإستعمار الفرنسي، هذه الروايات لا تتوّفر على المطلوبة، بل هي روايات تقريرية وربّما كانت روايته «حليمة» أهمّ هذه الأعمال وهي إحدى أعماله الفنية ثلاث روايات كتبها والروايتان الأخريان هما : «ومن الضحايا» و«التوت المرّ».

هذه الرواية تحمل إسم بطلتها «حليمة» وهي رواية

تسجل وقائع النضال التونسي ضدّ المستعمر من خلال هذه الفتاة البدوية الجنوبية وتبقى أهمية هذه الرواية في تدوين فترة حاسمة ومتحركة وملأى من تاريخ النضال في القطر التونسي، كتبها مؤلفها لغاية واحدة هي كشف بشاعة هذا المستعمر لكن نشير هنا إلى أنّ رواية «ومن الضحايا» للمطوي تعدّ أقدم عمل روائي تونسي إذ صدرت عام 1956 وفقا للبيلوغرافيا التي وضعها الأب جان فونتان الفرنسي المقيم بتونس.

– 3 –

إن المعنّي بدراسة الرواية التونسية يستوقفه أكثر من غيره جيل الستينات الذي هو جيل عربي ساهم لا في تطوير الفنّ الروائي فقط بل والقصة القصيرة والقصيدة، حيث تعددت أسماء الروائيين المنتمين لهذا الجيل والذين رفدوا فنّ الرواية العربية بأعمال متميّزة، كما أن عدد هؤلاء الروائيين فاق عدد الروائيين من الأجيال السابقة.

نذكر من الأسماء الأساسية في جيل الستينات حسن نصر الذي كتب عددا من الروايات أولاها «دهاليز الليل» وهي رواية مكتوبة بأناقة عن جريمة قتل لفتاة طاردها شاب عاطل ثم إنتحر.

لكن حسن نصر سيكتب روايته المهمة «دار الباشا» بعد سنوات، وإسمها يحيل على دار معينة تحمل هذا الإسم في إحدى المحلات الشعبية في المدينة القديمة من تونس العاصمة، هي رواية من الذاكرة وعنها، قدّم فيها مؤلّفها صورة عن العائلة التونسية في المدينة العتيقة كما تسمى تونس القديمة ثمّ إنعكاسات ما يجري في البلد على العائلة سواء من تهدّم للأواصر أو تمتين لها وقد صدرت هذه الرواية عام 1994.

و هناك روائي آخر رفد مرحلة الستينات بعدد من الأعمال الروائية هو المرحوم محمد صالح الجابري الذي لم يواصل مشروعه الروائي وأخذه العمل في منظمة الأليكسو العربية، وألف عددا من الكتب النقدية، لكنّه لم يواصل المشروع الأهمّ في تجربته الأدبية وهو كتابة الرواية.

و ربّما كانت روايته «ليلة السنوات العشر» الأهم بين أعماله المنشورة وقد بدأ الكتابة السردية بمجموعته «الرخ يجول في الرقعة».

و كانت للجابري روايتان صدرتا قبل هذه الرواية هما : «يوم من أيّام زمرا» و«البحر ينشر ألواحه».

و قد اعتمد الروائي على أحداث عام 1978 حيث الإصطدام بين السلطة وإتحاد نقابات العمّـــال، ولذا فإنّ قصة الحبّ التي قدمها في روايته يمكن وصفها بقصة حبّ مسيّسة وهو ما فعله أحد الروائيين الفاعلين من جيل الستينات وأعني به عمر بن سالم في روايته «دائرة الإختناق عن أحداث 1978 أيضا».

و سنمرّ بروايات أخرى لمصطفى الفارسي والبشير بن سلامة وعبد القادر بن الحاج نصر ومحسن بن ضياف ومحمد الهادي بن صالح وعبد الواحد براهم وغيرهم في رواياتهم التي لم تهمل المتغيّرات والأحداث السياسية التي كان إغراؤها قويّا على الكتّاب ليكتبوا عنها.

و هذا ينطبق على جلّ روايات الستينات العربية إذ أنها لم تغادر الموضوع السياسي كالصراع مع الأنظمة الديكتاتورية العربية التي لا تسمح للرأي الآخر بل تريد إثبات رأيها فقط وعلى الشعب أن يسير وفقا له.

و في الستينات ظهرت أعمال روائية تجريبية منها «الإنسان الصفر» لعزّ الدين المدني مؤلف كتاب مبكر عنوانه «الأدب التجريبي» لكن المدني إنصرف لكتابة المسرح مستلهما موضوعاته من التراث العربي الإسلامي.

و إذا كانت تجربة الرواد قد ضمت «أشتات روايات» كما وصفناها فإنّ جيل الستينات شكلّ تيارا دافقا وخاصّة في القصة القصيرة والرواية، ونجد في مدوّنة هذا الجيل الأعمال الروائية الأهـمّ والأبرز كما أن بعض هذه الأعمال

قد عرف طريقة للنشر خارج تونس وعني به النقاد وأصبح للروائيين التونسيين حضورهم العربي المميّز.

نذكر هنا أعمال بعض الجامعيين أمثال محمد الباردي ومحمود طرشونة ومن بعدهما وإبتداء من العقد السابع والثامن للقرن الماضي ظهرت أعمال صلاح الدين بوجاه ومصطفى الكيلاني وفرج الحوار كما ظهرت أعمال روائي مهم هو محمد علي اليوسفي متأخرة ولكنها تملك فرادتها وخاصة روايته «توقيت البنكا».

كما تحوّل عدد من القصاصين إلى كتابة الرواية نذكر هنا رضوان الكوني الذي ظهرت روايته البكر «رأس الدرب» عام 1994 وكذلك عبد الواحد براهم أحد أقلام الستينات..

كما نذكر أعمال كل من حافظ محفوظ الذي جاء الرواية من الشعر وأعمال ظافر ناجي وآخرين.

لكن هناك تجارب أثرت رصيد الرواية التونسية سواء بجرأة موضوعاتها حيث ناقشت المسكوت عنه خاصّة موضوع الجنس، وتميّزت هذه الرواية بتقنياتها العالية التي شكلت إضافة جادة للرواية التونسية، ولنا قراءة تناولنا فيها عددا من هذه الأعمال، ويحضرني هنا أعمال إبراهيم الدرغوثي، الحبيب السالمي، حسونة المصباحي، أبو بكر العياري، وعروسية النالوتي، وعلياء التابعي، ومن ثمّ تجارب أخرى وصفتها بأنها تتوّفر على ما أسميها «جماليات القبح» في مداخلة لي قدمتها في الرباط عام 2001 ضمن مهرجان المدينة.

أما الأمثلة التي توقفت عندها فهي رواية حسن بن عثمان «برو موسبور» التي أفردت لها قراءة مستفيضة تحت عنوان «خرق السائد روائيا» نشرتها مجلة عمّان الأردنية - العـدد (57)، وتوّقفت كذلك عند رواية «لآبس الليل» لأبي بكر العيادي المقيم في فرنسا وأبطال معظم رواياته تونسيّون تائهون في الأحياء الشعبية الخلفية العشوائية بمدينة تونس، أو لضواحي باريس حيث يتراكم المهاجرون وأبطال العيادي كما هم أبطال بن عثمان يتقاطعون مع السائد الاجتمـاعـي ويمدون ألسنتهم له وبين أحدثها روايته الفاتنة «الرجل العاري» وبطلها تونسي في باريس. جلّ أبطال هذه الروايات ريفيون قادمون من قراهم البعيدة ملبين نداء المدينة لكنها تخذلهم وتصادر أحلامهم فينسون كلّ قيمهم التي جبلوا عليها، ثم يقيمون في أحياء مكتظة باللصوص والقتلة ومغتصبي النساء.

و في رواية كمال الزغباني «في إنتظار الحياة» مدى آخر للقبح، فالأب الفلاح المهاجر حولته المدينة إلى سكير لأن ما يحصل عليه لا يسّد رمق أسرته، وتتعهّر إبنته لتأتيه بالمال الذي يسكر به رغم أنها لم تبلغ العشرين من عمرها وتكون النتيجة تهدما للأسرة التي جاء بها ما بين الرذيلة والسجن والموت ومستشفى الأمراض العقلية، وهذه الرواية هي الأولى لكمال الزغباني أستاذ الفلسفة في الجامعة التونسية.

و في هذا السياق تأتي رواية «متاهة الرمل» للحبيب السالمي وبطلها أيضا فتى من الريف التونسي يجد نفسه في باريس للبحث عن عمه ومعيله الذي فقدت أخباره وما عاشه هذا الفتى في باريس بعد تعرّفه على عجوز متصابية استغلت فتوته وكبته.

و موضوع المهاجر سواء من الريف إلى المدينة أو إلى العواصم الأوربية موضوع أثير اشتغل عليه الروائي حسونة المصباحي وهو إبن المدينة الصغيرة نفسها التي وفد منها الحبيب السالمي إلى العاصمة ثم باريس وإسمها «العلا» من ولاية القيروان، إلا أن رحلة المصباحي مضت صوب ميونيخ الألمانية.

و تأتي تجربة عبد الجبار العش الذي جاء الرواية من الشعر بين أبرز التجارب التي أثرت المدوّنة الروائية التونسية لاسيما روايته «وقائع المدينة الغريبة» التي تتوّفر هي الأخرى على جرأة كبيرة في محاورة المسكوت عنه ثم فضحه والتشهير به، وقد واصل مشروعه الروائي وآخر ما صدر له روائيا «محاكمة كلب» حيث إستطاع أن يصنع بصمته بين أبناء جيله الذين تميّزكل واحد منهم عن الآخر.

و لا يمكن في هذا المجال إغفال تجربتي الروائيين

الأزهر الصحراوي في عمله «ساقان لجثة واحدة» ورغم سواد موضوعها وعتمته إلا أنها توّفرت على جمالية كتابية قدمت بما يقترب من السادية التي تندد بالخوف والصمت واختلاط الجنس بالموت.

و هناك روائي تونسي هو عبد الجبار المدوري نظرا لنشاطه السياسي المعارض فإن رواياته كانت شبه سريّة، تصدر وكأنها لم تصدر وهي وليدة معاناته وأسرته، فالرجل رغم تأهيله الجامعي هو وزوجته إلا أنهما لم يجدا عملا وتحوّلا إلى بائعين للخضروات في الأسواق الشعبية دون أن يستسلما وهو الآن وبعد الثورة رئيس تحرير جريدة حزب العمّال الشيوعي.

و آخر أعماله التي بدأت المكتبات بعرضها بعد الثورة رواية «رغم أنفك» وكتب المدوري عن موضوع النضال السياسي السرّي والتخّفي عن أعين البوليس.

– 4 –

من الممكن إدراج أسماء كثيرة وما نشرته من أعمال روائية توّزعت موضوعاتها وتنوّعت، وقد قدمنا عددا من هذه الأعمال في مؤلفاتنا التي تنتمي للنقد كما ذكرنا.

و قد توصلنا إلى أن هذا الأدب لا يمكن وصفه بأنه أدب تابع، أدب يمجّد النظام السياسي في عهدي بورقيبة الذي ظهرت روايات يمكن وصفها بالمعارضة ثم عهد بن علي.

و قد صودر بعض هذه الأعمال وكانت هناك مطالبة جريئة لرفع الحظر والمنع عنها والموافقة على توزيعها وكان لرابطة الكتّاب الأحرار التي لم تحصل على الإجازة إلاّ بعد ثورة 14 جانفي (يناير) 2011 دور فاعل في تحرير كتب كانت سجينة أقبيّة وزارة الداخلية.

وقد ظهرت في الألفية الثالثة روايات عنيت بها شخصيّا كقارئ ومحبّ للرواية ومتحمّس للتعريف بالإضافات الجديدة فيها.

و تحضرني هنا رواية «طيور الشارع الكبير» لهدى ادريس وهي باكورتها، وتعالج مشكلة الجيل الجديد وأحلامه ومواقفه من المتغيّرات وآراءه في الزواج والإنفصال والعمل.

و هي إضافة لهذا رواية حداثية بروحيّتها ولغتها تجاوزت بها المؤلفة معظم الروايات التي كتبت من قبل روائيات سبقنها. هي رواية جيل تمّرد على السائد ويحاول أن يجد طريقه المختلف.

و هناك روايات أخرى لمسعودة بوبكر وحفيظة قارّة بيبان وعفيفة سعودي السميطي وآمال مختار جديرة بالتّوقف عندها فأحداثها غير منعزلة عن إيقاع الحياة التونسية وليس بينها رواية لم تخرج على نبرة السائد فالروايات الجيّدة هي رواية معارضة لا سياسيا فقط بل إجتماعيا وفنيّا.

و في السياق نذكر رواية «كاميرا» للمولدي فروج الشاعر والطبيب وهي رواية تجريبية وكذلك «رواية المشرط» لكمال الرياحي التي تنتمي للروايات التجريبية.

لكنّني مع ما ذهب إليه الصديق الناقد والروائي التونسي د. محمد الباردي مؤسس مركز دراسات الرواية العربية في مدينة قابس والتي إستضافت خلال ربع قرن جلّ الأسماء الروائية الكبيرة في الوطن العربي إذ رأى في حوار نشرته معه جريدة «الشروق» التونسية يوم 5 / 1 / 2012 أنه ليست هناك روايات تونسية كبيرة يمكن التوّقف عندها ونقول : لكنّ هناك روايات مهمة لحسونة المصباحي وأبي بكر العيادي والحبيب السالمي ومحمد علي اليوسفي ومحمد الباردي وحسن بن عثمان وعبد الجبار العش وغيرهم.

خلاصة :

ليس من السهولة الجزم إن كانت هناك أعمال روائية قد كتبت قبل ثورة 14 جانفي (كانون الثاني) 2011 وبقيت مخبأة في أدراج كتابها رغم أن بعض الروائيين قد ذكروا هذا حيث بدأت بالظهور أعمال روائية ما كان

لها أن تنشر قبل الثورة التي شرعت الأبواب للكتابات الجديدة، وبعضها تمثّل التجارب الروائية الأولى لمؤليفها.

ويمكن التوقف عند روايات السجن السياسي التي عرفها الأدب العربي المشرقي في ستينات وسبعينات القرن الماضي أمثال «تلك الرائحة» لصنع الله ابراهيم (مصر) ثم (الوشم) لمحدثكم التي صدرت عام 1972 وتزامن معها صدور رواية (السجن) لنبيل سليمان (سوريا) ثمّ «شرق المتوّسط» لعبد الرحمن سيف و«العين ذات الجفن المعدنية» لشريف حتاته (مصر).

و هناك دراسات عن أدب السجون ألفها نقاد عرب ومنها ((أدب السجون)) لنزيه أبو نظال (الأردن) و«السجن في الرواية العربية» لسمر روحي الفيصل (سوريا) وكذلك الندوة التي نظمها إتحاد كتاب المغرب عن أدب السجون وصدرت في كتاب من منشورات هذا الإتحاد أخيرا.

و هناك عدد من الروايات التونسية التي صدرت بعد ثورة 2011 وكان السجن السياسي موضوعا لها، ونذكر هنا : «برج الرومي» لسمير ساسي وبرج الرومي هو سجن شهير في مدينة بنزرت، و«في القلب جمرة» لحميد عبايدية، و«تراتيل لألامها» لرشيدة الشارني وهي عن معاناة أسر السجناء السياسيين، و«أشتات» لخديجة التومي.

كما ظهرت روايات أخرى تحدّثت عمّا كان وصولا إلى ما هو كائن مثل رواية «صدأ التيجان» لعفيفة السعودي السميطي وهي روايتها الثانية بعد «هبني أجنحة» التي صدرت قبل ثلاث سنوات وحملت صوت الرفض والإحتجاج.

كما نذكر هنا رواية «الغوريلا» لكمال الرياحي عن زمن الثورة وهي رواية تجريبية تطمح إلى الإضافة.

و هناك أيضا رواية في يوميات بعنوان «إمرأة من زمن الثورة» للشاعرة فاطمة بن محمود التي وجدت السرد أنسب لموضوع الثورة وما حملت من أحلام وإنجازات.

منذ عام 1956 وحتّى اليوم يكون قد مرّ على صدور أوّل رواية تونسية (56 سنة) اكتنزت فيها مدوّنتها بأسماء واكتظت بأعمال تظلّ بحاجة إلى دراسات جادّة تراجعها دون محاباة وربت على الأكتاف إذ أنّ جلّ الروايات المنشورة لم تحظ بالعناية النقدية المطلوبة، *وربّما نجد هذه الملاحظة منطبقة على الرواية العربية كلّها إلاّ في استثناءات قليلة خاصّة للأعلام المؤسسين الكبار أمثال نجيب محفوظ.

ـ نصّ الورقة التي قدمت في مهرجان الطيب صالح للإبداع الكتابي في مدينة الخرطوم يوم 15 / 2 / 2012.

حينما يكون الشّعر عَوْدًا على بدءٍ
قراءة في مجموعة "أقمار ربيع" لرضا مامي

العادل خضر / جامعي، تونس

الكتابة بيدين...

«يعنيني الحدّ مثلما يعنيني العبور إلى الحدّ أو عبور الحدّ. وهذا يقتضي إيماءات عدّة. فالتّفكيك يتمثّل دائما في أن نقوم بأكثر من إيماءة في الآن نفسه، وأن نكتب بيدين، وأن نكتب أكثر من جملة، وفي أكثر من لغة» (1)

جاك دريدا

«ومن القُصّاص موسى الأَسْوَارِي، وكان من أعاجيب الدّنيا. كانت فصاحته بالفارسيّة في وزن فصاحته بالعربيّة، وكان يجلس في مجلسه المشهور به، فيقعد العرب عن يمينه، والفرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله، ويفسّرها للعرب بالعربيّة، ثمّ يحوّل وجهه إلى الفرس، فيفسّرها لهم بالفارسيّة، فلا يدري بأيّ لسان هو أبين، واللّغتان إذا التقتا في اللّسان الواحد أدخلت كلّ واحدة منهما الضّيم على صاحبتها، إلاّ ما ذكروا من لسان موسى بن سيّار الأسواري . . .» (2).

إن كنّا قد بدأنا بنصّ الجاحظ وهو يتحدّث عن أحد مشاهير القصّاص من الخطباء، فلنبيّن بعض الأمور الّتي بدت لنا وثيقة الصّلة بأشعار رضا مامي في «أقمار ربيع» (3):

أوّلها أنّ رضا مامي الشّاعر وموسى بن سيّار الأسواري الخطيب كليهما، مشقوق اللّسان bifide، كلسان الأفعى، يحذقان الكلام بلغتين مختلفتين، كلّ واحدة تخرج من شقّ، لا لـ«تقول تقريبا الشّيء نفسه» dire presque la même chose، على حدّ عبارة إيكو البديعة اللّصيقة بقضايا التّرجمة (4)، وإنّما لتقول الشّيء على أنحاء شتّى ووجوه عدّة.

ثانيهما أنّ الشّاعر اليوم والخطيب بالأمس يشغلان موضعا متشابها، هو الموضع الّذي تنبثق

منه العبارة الشّعريّة والخطابيّة، ولكنّها عبارة تُقال بلسانين كلّما تغيّر الاتّجاه من جهة إلى أخرى. فيكفي أن تتحوّل جهة الوجه حتّى ينقلب لسان العبارة ومجالها (5).

ثالثهما أنّ القاعدة تُقرُّ بأنّ اجتماع لغتين في لسان واحد يجعل كلّ لغة تدخل «الضّيم» على الأخرى، هذا إذا فهمنا من «الضّيم» معنى النّقص amoindrissement أكثر من الظّلم، مثلما يؤكّد صاحب اللّسان: «الضَّيْمُ الظُّلْمُ وضامه حَقَّه ضَيْماً نَقَصه إيّاه». أمّا الاستثناء الّذي لا ينفي القاعدة فينبغي أن يكون من صنف الأعاجيب، أو الظّواهر الّتي لا تعرف أسبابها، كأن تكون فصاحة الخطيب في العربيّة في وزن فصاحته في الفارسيّة. فهذا التّكافؤ لا يلغي القاعدة، ولكنّه يثبت حالة فريدة شبيهة بحال الشّاعر اليوم، يقول الشّعر ويكتبه بلسانين.

إلاّ أنّه لا ينبغي أن نفهم من هذه العبارة أنّ الشّاعر يكتب أشعاره مرّة أولى في لسان ثمّ يكتبها مرّة ثانية بلسان آخر. فهذا التّصوّر يصوغ تجربة التّرجمة بما هي كتابة ثانية على نصّ أوّل، أو على كتابة أصليّة، لم تبقِ على طِرْسِها سوى بعض الآثار الباقية. وفي جميع الأحوال تظلّ هذه التّجربة أسيرة التّأثير الأفلاطونيّ. فهي تقتضي أن تكون كلّ كتابة ثانية عبارة عن نسخة زائدة خائنة محرّفة منحرفة لا ترقى، مهما تكن أمينة وفيّة، إلى مثاليّة الأصل.

مثل هذا التّصوّر هو ما نريد تفاديه عند قراءة مجموعة «أقمار ربيع» الشّعريّة، لأنّه بكلّ بساطة تصوّر لا يمكنه أن يستوعب تجربة الكتابة الشّعريّة بلغتين ما لم يتخلّص من شبح التّرجمة. فزوج الأصل والنّسخة يتهافت بسرعة عندما ننظر إلى طريقة إخراج الأشعار طباعيّا.

«من أين نبدأ؟» هذا السّؤال الّذي طرحه بارط في أوّل عدد من مجلّة بويطيقا poétique (6)، إنّما هو سؤال يخامر كلّ قارئ يجابه نصّا مزدوج اللّسان. هل نبدأ من الشّرق أم ننطلق من الغرب؟ وأين يوجد الأصل والنّسخة؟ وكيف نوزّع الاتّجاهات؟ هل نحجّ إلى الأصل في اتّجاه الشّرق؟ أم نُيَمِّمُ إلى النّسخة في موسم آخر من مواسم «الهجرة إلى الشّمال»؟ لا توجد سلطة في النّصّ تقود القارئ وتقول له من أين يبدأ. فلا بوصلة لديه يعرف بها شماله من جنوبه. ذلك أنّ القراءة، كلّ قراءة، متعدّدة الاتّجاهات، كثيرة الجهات، تفكّك في كثرتها ميتافيزيقا الأصل والنّسخة.

لا شيء يمنعنا من أن نقرأ كما نشاء، وفي كلّ الاتّجاهات، بل لا شيء يمنعنا من أن نفترض أنّ الشّاعر قد كتب ما كتب، خارج تجربة التّرجمة. وهذا الافتراض يتضمّن في الواقع إمكانات من شأنها أن تقودنا إلى تجربة أخرى هي تجربة القارئ وهو يطرح على النّصّ سؤال الاتّجاه sens «من أين نبدأ؟»، بما هو سؤال المعنى sens أيضا:

ألا يكون الشّاعر قد بدأ كتابة أشعاره بالإسبانية ثمّ نقلها إلى العربيّة؟ بل ألا يمكن أن يكون قد بدأ كتابة أشعاره بالعربيّة ثمّ نقلها إلى الإسبانيّة؟ ثمّ ألا يكون الشّاعر قد راوح بين اللّغتين، فكان يكتب نصف القصيدة بالعربيّة ثمّ يكمل نصفها الآخر بالإسبانيّة، والعكس بالعكس؟ وما المانع من أن نتصوّر القصيدة وهي تولد في الشّمال وتكتب في الجنوب؟ وماذا لو كان الشّاعر ينطق بلسانيْن ويكتب بيَدَيْن في آن واحد (7)؟ وفي هذه الحال كيف يمكن أن نميّز الأصل من النّسخة؟ وكيف يمكن الحديث عن كتابة أصليّة أولى وكتابة زائدة ثانية؟

يمكن أن نتمادى في تشقيق الأسئلة ونلهو

بتكثير إمكانات القراءة والكتابة المتأرجحة بين لسانين، ولكن في رأيي ينبغي أن نضع حدّا لهذه اللّعبة المدوّخة، ونسلّم بأنّ أشعار «أقمار ربيع» قد كتبت خارج ميتافيزيقا الأصل والنّسخة، وخارج كلّ جنيالوجيا، لا أصل لها ولا فصل، غير هذا اللّعب المتأرجح «بين اثنين entre-deux» هناك وهنا، حيث يصبح الـ«هنا» بعيدا والـ«هناك» قريبا، لعبة تمحو المسافات وخرائط الطّرائق والحدود. لا شيء يؤسّسها، لأنّه لا أساس لها، سوى حركة الجيئة والذّهاب، وهي أيضا حركة اللّعب، الّتي لا زمان لها سوى زمن الكتابة، ولا فضاء لها سوى فضاء القصيدة.

كتابة العود، كتابة البدء...

«والعود ثاني البدء... عاد الشيءُ يعودُ عَوْداً ومَعاداً أي رجع...

والعِيدُ عند العرب الوقت الذي يَعُودُ فيه الفَرَح والحزن»

لسان العرب

في هذا الإطار، الّذي يسمّيه بعض شعرائنا العرب «الما بين»، وفي إطار اللّعب، والكتابة «بين اثنين»، ننزّل تجربة رضا مامي الشّعريّة. وهي تجربة نحاول بعسر تخليصها من تجربة التّرجمة، ووضعها في نطاق يتجاوز مجرّد النّقل والانتقال والتّحوّل الاستعاريّ الّتي يعرفها جيّدا كلّ ترجمان، إلى نطاق آخر يضحي فيه الشّعر وهو ينتقل بين لغتين تجربة فريدة لا تنهض على حركة الانتقال في اتّجاه واحد، وإنّما على حركة تسمّى في لسان العرب «عود على بدء». فـ«العود le revenir» عند العرب «عيد la fête»، لأنّه رجوع فرح «جَذِل» لا إلى «الجِذْل» بما هو أصل الشّيء أو ما بقي منه (8)، وإنّما رجوع إلى البدء، أو البداية le commencement. فالكتابة الشّعريّة العربيّة منذ تجارب الجاهليّين وهم يقفون على الأطلال، إنّما هي «عَوْدٌ على بَدْء»، أو «عودة إلى البدء un revenir au commencement»، طالما أنّ العود هو «ثاني البدء un second commencement». فالقصيدة العربيّة بهذا المعنى هي استئناف لبداية مّا، بالعود إليها.

ينبغي ها هنا أن نذكر بأنّ من معاني «العَوْد» في اللّسان العيد والعودة «والعِيدُ عند العرب الوقت الذي يَعُودُ فيه الفَرَح والحزن.»، وبهذا الاقتران يضحى العيد حفلا واحتفاءً بالعودة إلى البدء. ولكنّه حفل قد يكون فرحا أو حزينا كحزن الشّاعر الباكي على ذكرى المنازل والأطلال الباقية.

ويمكن أن نتساءل في هذا السّياق بأيّ لغة عاد الشّاعر إلى البدء؟ غير أنّ هذا السّؤال سيقحمنا من جديد في تجربة التّرجمة بما هي كتابة ثانية، ويمنعنا في الآن نفسه من قراءة «أقمار ربيع» في أفق مختلف تضحى فيه تجربة البدء الشّعريّة عودة إلى الأشياء والعناصر الأولى لكشف ما كان، واكتشاف ما يكون، واستكشاف ما سيكون. وفي كلّ الأحوال ليست هذه العودة لاهوتيّة، لأنّها لا تستدلّ بالأشياء لتتهجّى لغة الآلهة وقد سجّلت على كتاب الطّبيعة، إنّما هي عودة إلى الأشياء ذاتها، في فرادتها، وهي تلتفت إلينا كلّيّا. فالعود على بدء بما هو عودة إلى الأشياء في طراوتها الأولى تعني في هذه التّجربة شيئا محدّدا: أنّ للأشياء ما تقوله، وأنّ دور الشّعر هو تحويل ما تقوله الأشياء إلى رسالة. غير أنّه لا يمكن أن نرفع كلّ ما هبّ ودبّ إلى مرتبة الأشياء، وإنّما الأشياء الّتي تحمل رسائل فحسب. وهذه الرّسائل لا تغدو حيّة ناطقة إلاّ بوساطة الشّاعر الّذي يفكّك شفرتها إمّا بالتّملّي منها أو الإنصات إليها. فالأشياء في «أقمار ربيع»

كائنات لا تنطق ولا تتكلّم، وإنّما تنبعث منها رسائل تقتضي من الشّاعر تدخّلا ومشاركة، إمّا بالنّظر أو بالسّماع، لقول تجربة ذاك الّذي التقط على نحو متعدّد الأشكال polymorphe وَقْعَ تلك الرّسائل الجميل، بحيث يغدو الشّعر إطارا يخوض فيه الشّاعر تجربة جماليّة يحسّ فيها بكينونة الأشياء l'être des choses، بروعتها وهي تُسْفِر وتَبِينُ.

من الطّريف أن تُوافق الأشياء أو الكائنات الّتي تحمل رسائل معنى الملائكة، هذا إذا استحضرنا أنّ لفظ «الملاك angelos» في اللّسانين الإغريقيّ والعربيّ يعني الرّسالة ذاتها message أو حامل الرّسالة messager (9). وقد كانت «الملائكة» حاضرة في «أقمار ربيع» في صورة رسائل أو رُسُل تترجم ما يفشي الشّاعر سرّه. لكأنّه يفكّك شفرةَ code نظرة لا تُحتمل من سنا نورها، أو شفرةَ ابتسامة لا تُطاق من فرط وداعتها، ثمّ يترجم الشّفرات في رسائل أو «ملائكة» أصبح حملها في القلب غير ممكن من كثرتها. يقول الشّاعر:

«ألا لا تَنْظُري إليَّ كثيرا،

سنا نورِك يُعشي بصري.

لا لا تبسّمي لي،

فقلْبي لا يتّسع

لكثير من الملائكة.» (ابتسامة ملائكيّة، أقمار ربيع، ص30).

إذا سلّمنا بأنّ العالم يتّسع من شدّة الفرح أو يضيق من فرط الحزن، فإنّ عبارة «قلبي لا يتّسع» لا تعني ضيق القلب بما حَوَى، وإنّما تعني فيض القلب بما احتوى (10). وهذا الفيض هو صورة من «الفرح الواسع» (11) تعرب عن رحابة الفضاء، على نحو انفعاليّ، باتّساع القلب، بحيث يضحي العالم رحيبا، أرحب ممّا كان عليه. بل يزداد رحابة بالعودة انفعاليّا إلى الأشياء أو الكائنات الّتي تحمل رسائل حميمة تماما كالملائكة أو الطّيور أيضا.

فمن حَمَلَة الرّسائل، نجد البلبل واليمامة والسّنونو. فهذه الطّيور تصنع بتغريدها رسائل، وتحمل بطيرانها رسائل أخرى. لا يمكن حمل الرّسالة إلاّ بعد وجود الرّسالة، مثلما لا يمكن للبلبل أن يطير قبل أن يتعلّم التّغريد أو فنّ التّطريب. وهذا الشّرط هو الّذي يقلب البلبل إلى ملاك أو حامل رسالة:

«أنت مثلُ البلبل،

كلّما تعلّم التغْريد

طار». (و طار، أقمار ربيع، ص58)

غير أنّ هذه الرّسالة بلا فحوى، لأنّ الطّائر لا يتكلّم ولا يُغنّي، وإنّما يُطرِّب ويُطْرِب بتغريده. والشّاعر لا يترجم شيئا، ولا يصنع من التّغريد رسالة، وإنّما يصف لحظة من السّماع الحميم توازت مع تحوّل في كينونة البلبل، وانقلاب في موقف الشّاعر أيضا، الّذي يعلّمنا أنّ لحظة التحوّلات نادرة لا تدوم ولا تعود، كالأصوات تماما تزول بمجرّد سماعها.

ويتكرّر هذا الإحساس بالزّائل l'éphémère، أو هذا الإحساس بالعَوْد المستحيل، في صورة أخرى هي صورة عروس البحر. فمع هذا الكائن الأسطوريّ الّذي اتّخذ وجها أنثويّا، تصبح العودة غير ممكنة إن لم تكن مستحيلة. غير أنّ عروس البحر في «أقمار ربيع» لم تكن ماثلة présente بكامل كيانها، وإنّما كانت مُمَثَّلة représenté بمخاطب «أنتِ» ليس لها من مواهب عروس البحر شيء سوى الصّوتِ الرّخيم وسماتها الأنثويّة. إلاّ أنّ لها موهبةً أخرى هي تأليفُ قصص الأوائل، أو

الحكايات القديمة، أو الخرافات les légendes الآتية من أزمنة سحيقة. فهي تقصّ خرافات البدء وتمضي كحلم زائل لا يدوم. يصف الشّاعر هذه الّتي تمثّل عروس البحر على هذا النّحو:

«أنت مثل عروس البحر،

جميلة, عابرة ومؤلّفة خُرافات.

وعندما تختفين لا تخلّفين

سوى صدى صوتك الرّخيم.» (غناء عروس البحر، أقمار ربيع، ص28).

فهي جميلة عابرة، كائن راحل لا يستقرّ، يظهر ليختفي، يأتي ليمضي، فلا يخلّف سوى الصّدى. كلّ هذه الصّفات تصدق على الصّوت la voix الّذي تكون لحظة ظهوره هي لحظة زواله. ولكنّها لحظة لها من الجمال الآسر ما يذكّرنا بأصوات عرائس البحر. ألم يحذّر أوليس البحّارة من مغبّة سماع أصوات عرائس البحر الآسرة؟ فكلّ من اقترب منهنّ وسمع غناءهنّ لم يعرف أبدا سبيل العودة إلى دياره وزوجته، ولم يحتفل أولاده بعودته (12). بيد أنّ الشّاعر، على عكس هوميروس، حاول بالقصيد وفي القصيد، أن يستعيد لحظة سماع بالغة الجمال يعلم جيّدا أنّ العودة إليها أو استعادتها مستحيلة.

ينبغي أن نشير في هذا المقام أنّ أشعار «أقمار ربيع» هي عبارة عن سلسلة من اللّحظات الّتي سجّلت العديد من التّحوّلات النّادرة. وهذه التّحوّلات هي ما نعنيه بالبدء. ويمكن أن نتساءل في هذا السّياق: كيف نكتشف البدء، كيف نكتشف أنّ شيئا مّا قد بدأ، ونعلم في الآن نفسه أنّه بدأ؟ أيكون ذلك بالعودة إلى المكان الّذي بدأنا منه؟ أم أنّ البدء يبدأ دائما، وقبل كلّ عودة، بتغيّر قد أصاب البدايات؟ ذلك أنّ مجرّد التّفكير في البدايات لا يكون أبدا من دون تغيّر يصيب على نحو عميق وجذريّ البدايات ذاتها (13). وفوق كلّ ذلك، ألا يكون الحدث المؤسّس للشّعر، والقول الشّعريّ عموما، هو البدء بما هو تحوّل؟ وحينئذ ألا يكون العود بوصفه «ثاني البدء» هو اكتشاف تغيّر في شكل الأشياء والكائنات وتغيّر في مكان وجودها السّابق؟

لنصغ إلى هذا المقطع. يقول الشّاعر:

«الآنَ وقد توقّفت/ السّماء عن إسقاط الثّلج/ في بستاني/ تزعمين الرّجوع إلى الوراء/ ليس في الحبّ رجوع/ العصافير كفّت عن التّغريد/ والقرنفل ما عاد له شذى/ ودموعك لن تجفّ/ مرجي المغمور بالثّلج/ وتنهيداتك ليس بوسعها/ أن تمسح ندى بتلات/ وجودي الحزين المتألّم/ أنا الآن أتأمّل البحر وأعماقه/ مثلما كنت من قبل أفكّر فيك» (في محيطات نظرتك، أقمار ربيع، ص42).

لقد جرى التّعبير عن هذا التّغيّر بكثرة استعمال النّفي، للدّلالة على استحالة الرّجوع، أو استحالة العود إلى البدء لأنّ شكل الأشياء قد تغيّر. فالعصافير لا تغرّد والقرنفل بلا شذى، والثّلج قد غمر المرج. لقد فقد المكان علاماته الأولى، بحيث أنّ العودة إليه باتت مستحيلة كاستحالة رجوع الحبّ، إذ «ليس في الحبّ رجوع» كما يؤكّد الشّاعر بحكمة قاسية قساوة «النّصل» البارد المتجمّد: «نَصْلُ عينَيك/ الباردُ المتجمّدُ/ ما عاد جارحا./ نُورُك الربيعيُّ/ ما عاد بعدُ يضيء/ ركِنيَ المظلم./ مُداعباتك غَدَتْ كطَعم الماء/ ينسكب هباءً/ بين قرنفل ذابلٍ...». (دموع، أقمار ربيع، ص44).

على هذا النّحو نرى كيف أنّ البدء لا يكون

إلاّ بتغيّر، وأنّ كلّ تغيّر لا يكون إلاّ في البدء، لأنّه بعد ذلك يستحيل العود إلى البداية، أي بداية التغيّر. فالعود بما هو ثاني البدء، أي بداية ثانية، لا تكرّر الأولى، وإنّما تستحضرها حتّى تقول عن البدء الأوّل كم تغيّر مكانه وشكله.

يؤكّد ذلك المقطع الأخير «رياح أمل جديدة» من «أقمار ربيع». ففيه توجد معان أخرى للبدء بما هو عودة تعكسها كلمة «révolte» الفرنسيّة أكثر ممّا تعكسها كلمة «ثورة» العربيّة (14). فإذا كان لفظ الثّورة العربيّ يعني الغضب والهيجان، أي أنّ شيئا مّا صار يثير القلق وعدم الرّضى، فإنّ لفظ révolte الفرنسيّ يفيد من بين ما يفيد الإعراض وإشاحة الوجه والمعارضة ورفض السّلطة والتخلّي عن العقيدة والتّمرّد... (15). وباختصار يقترن في كلّ ثورة تحوّلان كبيران: تحوّل تاريخيّ وتحوّل وجوديّ، يمثّل كلاهما لحظة نادرة من التّحوّلات الّتي تجعل الكينونة تتجلّى في الوجود في شكل حدث مربك (16).

نجد هذا التّلازم بين الوجوديّ والتّاريخيّ وثيقا في حدث الثّورة. ففي قصيدة «كرامة شعبي ... شرف شعبي (ثورة الياسمين)» يتجلّى الزّمان الفلكيّ والتّاريخيّ في عودة الشّتاء بعد اكتمال دورته الطّويلة، وهي عودة مؤرّخة بيوم دقيق «الرّابع عشر من جانفي»، إلاّ أنّها عودة قد رافقها تغيّر في الفضاء السّياسيّ تجسّم في تطهيره من كلّ الصّور الّتي كانت تمثّل رموزا من «زمن مضى». يقول الشّاعر: «في الشتاء، / قالوا إنّ شتاءً مثله / لم يأتنا منذ خمسين شتاءً. / الرّابع عشر من جانفي، / على صرخة «الحريّة» / على صرخة «الكرامة»، / على صرخة «العمل»، / كنّسنا عشرين سنة من القهر / وثلاث سنين. / هذا الشتاء، / سقط المطر غزيرا في بلادي، / وسقطت أوراقُ شجر التّين هذا الشتاء، / نفضتها ريحٌ غضوبٌ، / وسقطت ملايين الصّور / للدكتاتور العاجز، / صور، / في زمن مضي، / احتلّت كلّ ركن من حياة بعض النّاس، / ترأست كلّ مكان في حياة البلد، / تربّعت على عرش كلّ شبر في الوطن، / هي ذي من القصور تُقلّع / من المدارس، من السّاحات العامّة، / من النّزل تُقلّع / ومن الأسواق والمستشفيات تُقلّع.». (كرامة شعبي ... شرف شعبي (ثورة الياسمين)، أقمار ربيع، ص.ص 84- 90).

بيد أنّ الثّورة قد رافقها أيضا تغيّر وجوديّ تجلّى في تغيّر الاتّجاه. لم تعد سبل العودة تقتفي السّبل القديمة تلك الّتي حدّد اتّجاهها المثل الشّعبي، وإنّما أضحت تقتفي سبلا جديدة اختطّها الشّباب والشّهداء:

«ثمّة مثل شعبيّ يقول: / الإبل على خطى كبارها تسيرُ، / لكنّ الشباب في ثورتنا / خطّ لنا الطريق. / هناك بحرٌ من الأيدي المرفوعة / تفتّش عن مصيرها. / الأمّهات، / الأخوات، / الزّوجات / يبكين أولئك الذين أبدا لن يعودوا، / رغم أنّهنّ مدركات / أنّها لن تغدوَ هباءً / كلّ تلك التّضحيات... / الشهداء تركوا لنا في وصيّتهم: / يجب أن نُواصل الصّراع... / الياسمينُ ينبُتُ على الإسفلت، / وينبُتُ، / حتّى في الصحراء. / قدّام الدّبابات / وأمام الرّشاشات، / بتلقائية تُلقط الصُّور، / والجيرانيوم في فوهات البنادق يُزهرُ.». (كرامة شعبي... شرف شعبي (ثورة الياسمين)، أقمار ربيع، ص.ص 84- 90).

ها هنا يعلّمنا الشّاعر ضرورة أن نتعوّد على التّفكير في المكان لا كشيء فضائيّ ولكن كشيء أشدّ أصالة من الفضاء، كأن نفكّر فيه على أنّه اختلاف محض بحيث يضحي كلّ ما لم يوجد

موجودا كـ«الجيرانيوم في فوهات البنادق يُزهرُ»، وكلّ ما وُجد قد أضحى بمعنى مّا غير موجود كسقوط «ملايين الصّور/ للدكتاتور العاجز» (17).

وعموما يمكن أن نقول إنّ البدء في معظم أشعار «أقمار ربيع» قد تغيّر منذ البداية، وقد صار من المستحيل الحديث عنه دون أن نغيّره. وهو كلّما تغيّر انفلت منّا، وصرنا لا نعرف سبل تملّكه. ولمّا كان مشكل المعرفة هو مشكل امتلاك، وكان موضوع الامتلاك هو موضوع متعة، وكان موضوع المتعة هو اللّغة، صار فقدان اللّغة دالاّ على فقدان السّبل الّتي تؤدّي إلى البدء بما هو موضوع متعة وفرح وجذل. يقول الشّاعر في قصيدة «بلاغة عينيك»:

«أنا أبحث عنك في أحلامي,/ أنا أبحث عنك في ذاتك / لأنّ كل الطرق التي تُؤدّي إليك/ أراها قد امّحت,/ وأرى بلاغة عينيك/ عصيّة التّرويض زئبقيّةً./ رُموزُك واستعاراتك/ ترقُد في صندوق مُحكم الغلق,/ قاموس مفرداتك مطموس المعالم,/ وأنا بالكاد أتمتم بأصواته./ أنت ظلّ لذاتك,/ ونبعُ ماءٍ أعمَى أنت./ في صحراء حارقة,/ قدره/ أن يروّي العطشُ./ لكنّ ما أحتاجه/ شذا أعطّر به صمتي,/ فأقوى على التنفّس.». (بلاغة عينيك، أقمار ربيع، ص52).

ماذا تقول هذه البلاغة؟ لا شيء. وهذا اللاّشيء ce rien هو الّذي يصون «ما لا يمكن تملّكه» l'in-appropriable مثل شيء نفيس، ومهمّة الشّعر هي أن يعلّمنا بطرق مختلفة أنّ امتلاك «ما لا يمكن تملّكه» ينبغي في كلّ الأحوال أن ينفلت من كلّ امتلاك وإرادة الاستحواذ (18). فـ«ما لا يمكن تملّكه» إنّما هو سبل العودة إلى مكان البدء.

الهوامش والإحالات

1) «La limite m'intéresse autant que le passage à la limite ou le passage de la limite. Cela suppose des gestes multiples. La déconstruction consiste toujours à faire plus d'un geste à la fois, et qu'on écrive avec deux mains, qu'on écrive plus d'une phrase ou dans plus d'une langue.»

2) الجاحظ، أبو عثمان، البيان والتّبيين، ج1، ص، والايراز إبرازنا.

3) انظر، Ridha Mami، Pigmalión Edypro (2011)، Poesia، Lunas de primavera، وإحالاتنا على هذا النّصّ ستكون في متن المقال.

4) انظر، Eco, Umberto, (2007) Dire presque la même chose, Expériences de traduction, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Grasset.

5) انظر، Barthes, Roland, (1982- 1992) L'obvie et l'obtus, Essais critiques III, Points-Essais, Paris, p219

6) انظر Roland Barthes, Par où commencer? Poétique, Revue De Théorie Et D'analyse, n° 1

7) انظر، Antoine Spire, Quelques extraits d'un entretien avec Jacques Derrida en 2004.

8) جاء في اللّسان في مادّة [ج.ذ.ل]: «الجِذْل أَصل الشيء الباقي من شجرة وغيرها بعد ذهاب الفرع والجمع أَجذال وجِذالٌ وجُذُول وجُذُولة والجَذْل (...) أَصل كل شجرة حين يذهب رأسها. يقال صار الشيء إلى جذله أي أصله ويقال لأصل الشيء جذل... وجَذِل يَجْذَل جَذَلاً فهو جَذِل وجَذْلانُ وامرأة جَذْلى مثل فَرِح وفرحان (...) والجَذَل بالتحريك الفَرَحُ وجَذِل بالكسر بالشيء يَجْذَل جَذَلاً فهو جَذِل وجَذْلانُ فَرِح والجمع جَذالى والأنثى جَذْلانَةٌ ... وأجْذله غيرُه أي أفرَحه واجْتَذل أي ابْتَهج».

9) أصل مَلَك هو مَأْلَك، وقد أخذ من لفظ الألوكة، وهي الرّسالة، بينما تعني كلمة Ange, angelos في الإغريقيّة، الرّسول أو حامل الرّسالة messager.

10) تردّد عبارة «قلبي لا يتّسع» بأسلوبها الخاصّ بيتي ابن عربي الشّهيرين الواردين في ديوان «ترجمان الأشواق»:

«لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلاً كُلَّ صُورَةٍ   فَمَرْعَى لِغِزْلاَنٍ وَدَيْرٍ لِرُهْبَانِ
وَبَيْتٍ لأَوْثَـانٍ وَكَعْبَـةِ طَـائِفٍ   وَأَلْوَاحِ تَوْرَاةٍ وَمُصْحَفِ قُرْآنِ»

11) انظر: Chrétien, Jean-Louis: La joie spacieuse. Essai sur la dilatation. Les Éditions de Minuit.

12) انظر، Homère, Odyssée, chant 12, vers 40-46, traduction de Victor Bérard, La Pléiade, Gallimard, p176

13) انظر، Malabou, Catherine (2004) Le Change Heidegger, Du fantastique en philosophie, Édition Léo Scheer, p.p162-167.

14) جاء في اللّسان في [ث.و.ر] «ثارَ الشيءُ ... هاج ... والثّائر الغضبان ويقال للغضبان أَهْيَجَ ما يكونُ قد ثار ثائِرُه وفارَ فائِرُه إذا غضب وهاج غضبه ... ويقال انْتَظِرْ حتى تسكن هذه الثَّوْرَةُ وهي الهَيْجُ».

15) يفيد لفظ révolte في السّياق الفلكيّ والزّمانيّ نهاية فترة من الزّمان، أو اكتمال مدّة وتمامها، أو أنّ ردحا من الزّمان قد ولّى révolu. بيد أنّ هذا المعنى الزّمنيّ قد صار باقترابه من مجال الدّولة يعني التّغيّر والتّحوّل في الزّمان والحقل السّياسيّ. انظر في معاني التّمرّد كتاب: Kristeva, Julia: (1996) Sens et non-sens de la révolte. Pouvoirs et limites de la psychanalyse1, Fayard, p.p8-14.

16) الحدث هو إذن كلّ ما يوجد ce qui existe. وكلّ ما يوجد هو تاريخيّ. انظر في هذا السّياق: Badiou, Alain, (1988) L'être et l'évènement, Seuil, L'ordre philosophique, p.p109-119.

17) انظر، Agamben, Giorgio, (1998) Stanze, Parole et fantasme dans la culture occidentale, traduit de l'italien par Yves Hersant, Rivages poche/Petite bibliothèque, p13.

18) انظر، Agamben, Giorgio, Stanze, op.cit, p11

جذور الحركات النّقابيّة بتونس من خلال التّراث الصّحفي العمّالي

آمنة المداني / باحثة، تونس

تقديم :

لا تقلّ دراسة تاريخ الصحافة العمالية التونسيّة عما سواها من الدراسات، وذلك نظرا لعراقة الصحافة في تونس وتنوع مواضيعها وتشعب مجالاتها وتعدد انتاجاتها، باعتبار أنّ كلّ دورية هي في حد ذاتها نتاج فكري، تمخضت عن ظروف تاريخية معيّنة، ولها خصائصها الثقافيّة والسياسيّة والإجتماعيّة، وبالتالي لا يمكن لأي باحث أو قارئ الخوض في مجال الصحافة العمالية، ما لم يتشبع بالمناخ التاريخي الذي ظهرت وتطورت في إطاره هذه الدورية.

سنعمل في هذا المقال على تتبع تاريخ ولادة فكرة الصحافة العمالية وسنتعرف على البعض من هذه النشريات الصادرة والمطبوعة بالبلاد التونسية بمختلف الألسن، سواء من قبل مطابع وطنية أو أجنبية الأصل تمكنت من الاستقرار بتراب الإيالة منذ القرن التاسع عشر للميلاد، والتي تعكس بشكل من الأشكال تعدد الأعراق والجنسيات والثقافات بالبلاد التونسية، وقد ارتبطت هذه النشريات بظهور الحركات النقابية في تونس وبتأثيراتها الفكرية والاجتماعية في فترة تميزت بسطوة السياسة الاستعمارية الفرنسية على الإيالة التونسية.

I ـ الإطار التاريخي لظهور الصحافة العمالية :

تشكو الحركة العمالية اليوم في تونس من عديد الفراغات التي تستوجب تغطيتها سواء على مستوى العمل على إعادة تجميع الوثائق الأرشيفيّة المبعثرة بين تونس وباريس ونانت ولندن، أوعلى مستوى السعي لتأسيس الأرشيف العمالي قانونيا باعتبار أن النقابات لم تتحمل مسؤوليتها كاملة في تجميع الوثائق كميا ونوعيا ولم تعمل على تأسيسها قانونيا من أجل تثبيتها كشاهد عيان على ذكرى الأعضاء والعمال والحركات.

كما أن الصحافة العمالية قد نالت نصيبها من إهمال عديد مراكز البحث المهتمة بالإنتاج الفكري في تونس (1)، رغم محاولة بعض الأبحاث الأجنبية إبراز بعض جوانبها مثلما نلمس حضوره في دراسة قام بها G. Zawadowski الذي وضع كشافا حول الصحافة المحليّة (2) وكان أوّل من قام بإحصاء أو حصر للصحافة المحليّة منذ 1861 إلى نهاية 1937، ولكن على أهمية ما أسسه Zawadowski من أعمال إحصائية، إلا أن مجهوده يبقى فيه بعض النقائص والشوائب لأنه لم يعتمد على رصيد دار الكتب الوطنية باعتباره الأثرى من ناحية الحجم، كما تعتبر رسالة الدكتوراه للمنصف

الشنوفي (3) من أبرز الأعمال التي اهتمت بالفترة التي لم تظهر فيها بعد الصحافة العمالية باللغة العربيّة.

هذا الفراغ في البحوث الأكاديمية جعل من الصحافة العمالية تحتل موقعا متقدما ومتميزا بالمقارنة مع غيرها من الأعمال، فهي اليوم تمثل وسيلة عمل غير قابلة للتعويض، لأنها تقريبا تلعب دور الشاهد على نشأة وتنظيم النقابات وتطورها، وذلك لما تحتويه نشرياتها من ثراء معلوماتي ومعطيات حول نشاط المناضلين والنقابيين ونزاعات الشغل، فهي اليوم مصدر معلومات ذو قيمة معرفية كبرى لدراسة وضعيات الشغل والعمال من جميع النواحي الماليّة والمعنويّة خاصّة أنّها كانت الناطقة باسم الفئة المهمشة والأكثر فقرا. فماهي هي جذور الحركات النقابية؟ ومتى ظهرت الصحافة العمالية؟ وماهي ملامح هذا الصنف النقابي من النشريات الدورية ؟

1 ـ جذور الحركة العمالية بالبلاد التونسية :

ارتبطت فكرة الحركة العمالية بعامل هجرة الإيطاليين المهمشين أو المغضوب عليهم إلى البلاد التونسيّة، والذين غلب عليهم الطابع البروليتاري، أو بمعنى أصحّ المعارضة التي وجدت أرضيتها في التشتت الثقافي، حيث تشكل هذا التواجد الخليط من مجموعة من «الجياع» والأميين من جنوب إيطاليا والباحثين عن الطعام والعمل إلى جانب مجموعة من اللاجئين السياسيين بالبلاد التونسية، الذين وجدوا في الأرض التونسية فضاء جغرا-سياسي مكنهم من مواصلة مقاومتهم من أجل التجديد والتغيير الإجتماعي، فهم في الواقع ثوار اشتراكيون وجمهوريون ومن كلّ الأشكال المدمرة والمطاردة من النظام الايطالي في تلك الفترة (4) وقد كان تأثيرهم على الشعب التونسي قويّا إلى درجة إزعاج السلطات الإستعماريّة الفرنسية والايطالية في نفس الوقت.

في إطار هذه الظروف العالميّة والتي تميّزت بصعود اليسار، نمت ظاهرة البلوريتاريا التي كانت تمثّل أقليّة بالبلاد التونسيّة نظرا لضعف الاقتصاد، فحسب إحصائيات 1931، لا يوجد غير 21866 عامل أوروبي بالصناعة و3545 عامل بالنقل، وبالنسبة للسكان الأصليين فإنّ الأرقام غير أكيدة لأنه لا يقع التفريق بين عامل ورب عمل حرفي وصناعي، وكذلك بين عامل فلاحي وعامل في الصناعة، كما تقدّم الإحصائيات نسبة السكان المسلمين العاملين بالصناعة التي بلغت 19405 يد عاملة، مقابل 149598 عامل يومي إضافة إلى 8200 عامل بالنقل، وبالنسبة للإسرائيليين فإنّ الأرقام تقدر بـ 330 عامل بالصناعة، 1119 عامل يومي و4075 عامل بالنقل على سكان محليين يقدرون بـ 578799 نسمة (5).

من ناحية أخرى أثبتت الدراسات بشكل مبرهن عليه وجود مبادرات غربية لبعث مطابع، على غرار مطبعة بوجاد Bourgade سنة 1845 التي أنشأها بمساعدة أحد الليفورنيين وهو Pompeo Sulema، وفي هذا السياق تشير قمر بن دانة إلى إمكانيّة وجود مطبعة إيطاليّة قبل هذا التاريخ وتعود إلى سنة 1838 (6). وبتاريخ 28 أوت 1879 وجّه الإيطالي Victor Finzi طلبا إلى القنصل الإيطالي Maccio كان فحواه بأن يتوسط له لدى الباي للحصول على رخصة لتأسيس مطبعته، وقد ارسل الطلب إلى الوزير مصطفى خزندار 1817-1881 في 29 أوت، مستندا في ذلك على حجّة إمكانية تطوير التجارة بين أوروبا والحكومة التونسيّة، وقد وافق الباي على طلبه بقرار 12 فيفري 1880 على شرط أن تكون المطبعة حجريّة لا آليّة وكان واقع هذا التحفظ هو عزم الباي على أن تحظى الحكومة التونسيّة بشرف تركيز أول مطبعة آليّة (7)، وتعتبر مطبعة Finzi من أبرز وأكثر المطابع الايطالية نشاطا منذ أن بعثت.

في هذا الوسط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وجدت الصحافة العمّاليّة نفسها تضطلع بدورين في نفس الوقت، فهي من ناحية نقطة وصل بين بلدان شمال إفريقيا (تونس، الجزائر، المغرب)، ومن ناحية أخرى، هي نقطة وصل داخلية بين التونسيين والمعمرين، لأنها مثلت في ذلك الوقت شكلا من أشكال التكوين النقابي

العالمي، وباعتبارها كذلك حركة إجتماعيّة قائمة على مبدأ استبعاد كل أشكال التمييز على أساس العرق أو اللون أو الوطن لأنه أيّا كانت جنسية المنتمين إليها، فإنهم يخضعون جميعا لقانون السوق.

2 ـ بداية نشاط الصحافة العمالية بتونس :

لا يمكن الحديث عن الصحافة العمالية دون العودة إلى جذورها الايطالية وارتباطها بوجود المعمرين في تونس، الذين اعتمدوا على سياسة إعادة انتاج الهيمنة والحفاظ على المصالح الإيطالية من خلال تبنيهم إستراتيجية الصراع ضدّ الهيمنة الفرنسيّة، وذلك إثر فشل محاولة طلينة البلاد من قبل الإيطاليين، فبعد أن توحدت الأراضي الايطالية في منتصف القرن التاسع عشر، وعلى إثر تسارع الدول الاستعمارية الكبرى للتوسع وكسب مستعمرات جديدة، كانت تونس من بين أهم البلدان المتوسطية التي كادت أن تتحول إلى مستعمرة إيطاليّة، لولا انعقاد مؤتمر برلين 1878 والذي قررت خلاله إنقلترا وفرنسا تقسيم ضفة المتوسط قبل أن تضع إيطاليا مقترحها على طاولة التقسيم، وخلال هذه الأحداث حافظت الصحف السرديّة Sardes على هوامش هامة كانت مخصصة لشؤون الشمال الإفريقي وخاصة البلاد التونسية بحكم قربها الجغرافي، باعتبارها لا تبعد عن إيطاليا سوى 200 كلم (8)، ومنذ 1860 بدأت تظهر صحف ناطقة بإسم الجالية السرديّة بتونس مثل «El-Mostakal» و«Corriere della Sardegna»، وفي1 جانفي 1871 ظهرت اليومية «L'Avenir di Sardegna» وسنة 1880 ظهرت «Sardegnne Tunisia» (9). في هذا الإطار السياسي العالمي المتوتر، انفجرت المنشورات الموجهة نحو حماية الهيبة الايطاليّة على امتداد خمسة عشرة سنة إلى حدود 1896، فظهر نتيجة لذلك عشرون عنوانا رغم القرارات القمعية الفرنسية في 14 أكتوبر 1884، حيث فرضت الأداءات المالية المشطة على دور النشر لمجرد سعيها للحصول على رخصة نشر (10).

نتيجة لهذا التدافع بين الفرنسيين والإيطاليين من أجل بسط الهيمنة السياسية على البلاد التونسية، نشطت حركة النشر الايطالية التي بلغ رصيدها الدوري الموثق بين سنة 1838 – 1956، 123 عنوانا، كانت بمثابة المرآة العاكسة للتاريخ الاجتماعي والسياسي الايطالي بتونس، وساهمت بشكل مباشر في نمو الوعي الثقافي بالذات والهوية الاجتماعية والسياسية للجالية الايطالية بالبلاد التونسية في ظل الاستعمار الفرنسي، كما عبرت هذه النشريات عن الآمال السياسية والاجتماعية والثقافية، لكل من الايطاليين والتونسيين وبلدان متوسطية أخرى، وكانت شاهدا على مختلف الأحداث والتحولات التي شهدتها المنطقة ككل (11).

4 ـ لمحة عن النشريات الصحفيّة العمالية بتونس:

رغم ضياع العديد من الصحف المتناثرة هنا وهناك، والتي يعتبرها Claude Liauzu ثروة مهملة وتعاني من وضع سيء (12)، فقد سمحت قراءة «الصحافة الديمقراطيّة» بالكشف عن نمط طريف من النشريات ذات الصبغة النقابية، وقد حاول Liauzu في هذا المجال ومن خلال ذكر بعض العناوين التي قدمها في مقاله حول الصحافة العماليّة في تونس بين 1881-1936 والمتمثلة في ثلاث عشرة عنوانا بالفرنسية، عنوان واحد بالعبريّة وثلاثة عناوين بالعربيّة (13)، وبعض العناوين لصحف ديموقراطية يسارية إشتراكية والتي ذكر البعض منها في ملحق مقاله وتمثلت في سبعة عناوين لجرائد ديمقراطيّة التوجه وستة عناوين أخرى لها توجه إشتراكي (14)، لا أن يقدم حصرا لها وإنما مكنته هذه النماذج من تقديم دراسة حول ظروف ظهورالصحافة العمالية بتونس وتأثيرها على المجتمع التونسي بمختلف الأجناس التي إستقرت به، وقد تعمق Liauzu في هذا الموضوع في بحث أكاديمي تطرق خلاله إلى تقديم فهرس للدوريات النقابية والديمقراطيّة والدوريات الرسميّة والإيطالية والتونسية باللغة الفرنسية والغرف الإقتصاديّة والإشتراكيّة الفرنسية باللغتين الفرنسية والعربية (15). وعلى غرار Claude Liauzu قدم محمد

حمدان في دليله حصرا للصحافة العمالية، قدّرها بـ ثلاثة عشرة عنوانا باللغة العربية وما يقارب الأربعين عنوانا باللغة الفرنسية، تعنى كلها بالشؤون النقابية.

وتعود أول صحيفة باللغة الايطالية إلى سنة 1838 في عهد أحمد باي حيث كانت إيطاليا لاتزال مقسمة، وجد بالايالة في ذلك التاريخ لاجئان مهاجران من نابولي وهما Romeo وMalatesto مؤسسي جريدة «Giornale di tunisi e di Carteragine» في 21 مارس 1838 طبعت بمطبعتهما التي تحمل إسمهما ويديرها إنقليزي لكن أوقف عملها بقرار من الباي، ولم يترك للصحيفة أثر، والنسخة الوحيدة التي وجدت بتونس حول الجريدة المفقودة هي الورقة الأولى مصورة نقلتها جريدة «L'Unione» في 25 اكتوبر 1931، وقد علّق عليها في مقال «Stampa italiana à tunis à secolo fa» من طرف المؤرخ Augusto Gallio، كما تطرقت الصحافة الأجنبيّة إلى تحليل مضمون الجريدة بإعادة بعض المقاطع من المقالات التي تضمنتها (16). وكان ظهور ثاني صحيفة لنفس المطبعة بعد حوالي واحد وعشرين سنة، أي بين سنة 1859-1881 حملت اسم «La Corriere di Tunisi» وهي كذلك من الصحف التي لم يعثر لها على أثر (17)، كما نذكر أيضا من أهمّ الصحف الايطاليّة، صحيفة «L'Avenir di Tunisi» التي صدرت سنة 1884، وصحيفة «La Sentinella» الصادرة كذلك سنة 1884، وصحيفة «La Nuova Cartagine» الصادرة سنة 1892، هذا إضافة إلى الصحافة العماليّة مثل «Il Minatore» و«L'Internationalisme».

من جهة أخرى مثل ظهور جريدة «L'Operaio» في 20 نوفمبر 1887 إلى غاية 14 أفريل 1889، وتأسيس جريدة «La Voce di Tunisi» سنة 1890، انطلاقة ثانية للصحافة العمالية الأوروبية بتونس، حيث حرصت على توجيه مضمون نشرياتها نحو نقد المؤسسات الاجتماعية والسياسيّة، والمؤسسة الدينيّة الإيطاليّة بصفة خاصّة، كما أنها لم تغفل عن شأن العمال العرب المضطهدين حيث شكل هذا الاهتمام النواة الأولى لتكوين وعي بخصوصية مشاكل العرب منذ 1904 (18).

وخلال العشريّة الأخيرة من القرن التاسع عشر الذي تميز بالثورات وبممارسة العنف والإغتيالات مثل إغتيال رئيس الجمهوريّة الفرنسيّة Carnot وملك إيطاليا Umberto والثورة الشعبيّة للفلاحين الايطاليّين سنة 1894، واصل طالبو الحريّة مثل Garibaldi وFasci Siciliani صراعهم الفكري، وذلك بنشرهم لصحف ناقدة لم يبق منها اليوم غير الذكرى، لأن معظمها قد تعرض للقمع والتهميش والإتلاف، لما مثله الصحافة العمالية الإيطالية من خطر إيقاظ الشعور الوطني.

لكن رغم عمليات القمع والتهميش، استطاعت بعض الصحف العمالية تجديد نفسها من جديد والانطلاق في نشاطها المعهود في بداية القرن العشرين بمنهج مقاومة واع ومتشبث في الدفاع عن حقوق الطبقة الشعبيّة من البروليتاريا المضطهدة من طرف البرجوازيّة، فظهرت خلال هذه الفترة صحيفة «Il Proletario» سنة 1908 وصحيفة «La Voce dell'operaio» سنة 1905 وصحيفة «La Voce del muratore» (19) سنة 1907 و«Il sindicalista» سنة 1906...

وكذلك صدر باللغة الفرنسية «La voix du peuple» في 1933، «La Voix du tunisien» في 1930، 1932 «L'Action tunisienne»، وفي سنة 1925 ظهرت، La Le Combat» «Le Prolétaire» «Revolte sociale» «sociale «La Bataille sociale» ,«L'Aube sociale» (20).

بشكل عام ورغم وجود محاولات جدية لتثبيت بعض الصحف العمالية التي تعتمد في إصداراتها على اللغة العربية، ويكون باعثها عربيا، إلاّ أن أغلبها أوروبية اللغة سواء كانت فرنسية التأسيس والكتابة مثل «La Voix des cheminos» والتي بعثت في 1910 ولم تكن تهتمّ بالقضايا المحليّة، أو إيطالية التأسيس.

في نفس الوقت كانت هذه الصحف العمالية الفرنسية تواجه منافسة في السوق من الجانب الايطالي الذي ظهرت عنه «Il Lavoro italiano» سنة 1937، «La Voce dell operaio» في 1905، «Il Sindicalista»

في 1906، «Il minatoré» في 1907، «La Voce de muratore» II, 1907. «contro nationalismo» 1908 و« L'Operario independente» في 1908 (21)، ولعل هذا الخلل في التوازن بين الصحف العربية والصحف العمالية الأجنبية، جعل كفة القضايا المطروحة تميل أكثر لصالح العمال الأجانب أكثر منه لصالح العمال المحليين، وربما هذا ما يفسّر عدم الإتقان البروليتاري للحرف كما كان التعليم المهني مهملا. فكان الحلّ أن تعلن الجرائد العمّاليّة مثل «La Tunisie ouvrière» 1905 «La Voix de l'ouvrier» 1920. عن تساوي أجور العمال وأن يعلن اليسار الفرنسي وحدة الطبقة العماليّة في تونس أو خارجها والتي تضمّ التونسيين والإيطاليين والفرنسيين (22).

نتيجة لهذا الحراك النقابي المتصاعد، ظهرت بعض النشريات العربية مثل «صوت الموظف التونسي» سنة 1949، «تونس الفلاحية» سنة 1947، «الشعب التونسي» سنة 1946 التي كانت تصدر باللغة العربية والفرنسية، هذا إضافة إلى صحيفة «بوشكارة» سنة 1928، «العامل التونسي» سنة 1934، «المنبر النقابي» سنة 1940، «المطرقة» سنة 1937 وهي صحيفة حجرية الطبع ذات أبعاد نقابية (23).

II ـ حياة الصحافة العماليّة والممارسات القمعية ضدّها :

رغم دعم الجمعيات النقابيّة للصحف العماليّة المعارضة، إلاّ أنها توقفت فجأة في بداية الحرب الكبرى، ويعود ذلك إلى مجموعة من الأسباب: فعلى الصعيد السياسي سعى الإستعمار الفرنسي بتونس إلى تهميش الجالية الإيطالية، وعلى صعيد العلاقات الإجتماعيّة المرتبطة بالوضع الإستعماري بتونس فإنّ الصراع المتصاعد بين العمال الفرنسيين والايطاليين والتونسيين ومجموعات أخرى من المهاجرين، قد فرض على النقابة الفرنسيّة الدفاع فقط عن مصالح الفرنسيين، وفي هذا الظرف إندثرت الصحافة النقابيّة الايطاليّة تماما لتحلّ محلها الصحافة المتسيسة (24) ذات التوجه الايطالي الحديث لسنوات العشرين، التي أدّت إلى ظهور الايديولوجيا الفاشيّة الديكتاتوريّة، ولعل وطأة ما تعرضت اليه الجالية الايطالية من جراء صعود الحركة الفاشيّة، قد ساهم في ظهور نوع جديد من الصحافة المناهضة للفاشيّة والساعية للمحافظة على القيم المدنيّة (25).

خلال هذه الظروف العامة، تعرضت الصحف ذات التوجه النقابي بتونس مثل غيرها من الصحف المقاومة إلى ممارسات اضطهادية من الجانب الإستعماري الفرنسي، فكيف كانت الإجراءات القمعية ضدّ الصحف العمالية والصحافيين؟ وأيّ تأثير تركه هذا التراث الدوري على المجتمع التونسي خلال النصف الأول من القرن العشرين؟

1 ـ الإجراءات القمعية ضدّ الصحف العمالية :

نزولا عند قرار الباي 26 ديسمبر 1875 القاضي بفرض قانون الرقابة، كانت أغلب الصحف بالبلاد تطبع بالخارج إلى حدود مارس 1884، ولم يظهر تأثير المكتوب في تنوير الحكومة والشعب، إلاّ في شهر اكتوبر من سنة 1884، ولكن ظهرت معارضة إستعماريّة للصحافة النقابيّة، فكانت الصحف العربيّة عامة ومن بينها الناطقة بإسم الطبقة الشغيلة قد وضعت تحت رقابة الأمر الملكي لسنة 1778 الذي يقضي بتوقيف الصدور وإرجاع صاحب الصحيفة إلى بلاده كما وجهت مع مطلع 1904 تهديدات ضريبيّة ثقيلة تحكم بها المحاكم.

فلقد نجحت حكومة الإحتلال الفرنسي في سعيها لتحويل القضايا الصحفيّة العمالية والسياسيّة بشكل عام إلى نظر المحاكم الفرنسيّة لأن المحاكم الوطنيّة على زعمها تتساهل مع الوطنيين إذا ما مثلوا أمامها لمحاكمتهم من أجل تهم سياسيّة، فأصدرت من أجل تفعيل أهدافها القمعية مجموعة من الأوامر قامت بمقتضاها بنزع جزء

لا يستهان به من نفوذ العدليّة التونسيّة ومنحته للمحكمة الفرنسيّة بتونس، ومن يومها أصبحت القضايا السياسيّة والصحفيّة المتعلقة بالتونسيين من مشمولات أنظار المحكمة الفرنسيّة المتولدة عن المحاكم القنصليّة قبل الإحتلال (26). ولكن رغم هذه المضايقات والصدّ من طرف السلط البايليكيّة أو الفرنسيّة عبر نظام المراقبة الذي ركّز بتونس منذ 1881، والذي ساهم في إفشال الحركة الديمقراطيّة التي اعتمدها التونسيون الذين تعرضوا إلى قرار جويلية 1910 والذي يخول بمقتضاه للحكومة حل أو إيقاف أيّ جريدة عربيّة بقرار وزاري بسيط، يكون مؤيّدا من طرف المقيم العام الفرنسي، مثلما حصل فعليّا عندما تم إيقاف جريدة «Indigène» في 8 نوفمبر 1911 مباشرة بعد أحداث الجلاّز، فقد وجدت الصحافة العمالية في المقاومة مبررا لاستمرارها، واستطاعت الصحف العمالية أن تخلق لنفسها استراتيجيات مقاومة مكنتها من الحفاظ على وجودها بأشكال مختلفة، إذ ما إن تتمكن السلطات الفرنسية من إيقاف جريدة بحكم قضائي، حتى تظهر أخرى بعنوان مختلف، خاصّة بالنسبة للجرائد الإشتراكيّة الصادرة باللغة العربيّة، والتي ظهرت بشكل متواتر من 23 أكتوبر 1921 إلى 2 جانفي 1922 مثل «حبيب الأمة»، «حبيب الشعب»، «البصير»، «المظلوم»، «الخبير»، «المهضوم» (27)، لذلك وأمام عجز السلط الفرنسية عن منع صدور مثل هذة الصحف الثورية ذات الأفكار المعادية لمصالح الاحتلال، عمدت إلى تفعيل استراتيجيات أخرى قائمة على مبدأ المراقبة، إذ كانت تعمل باستمرار على مراقبة الصحف وجمع المعلومات حول كلّ نشريّة وكلّ صحفي أو متعاون عرضي، وقد وقع تنظيم ومنهجة عمليات المراقبة من قبل الكتابة العامة للحكومة التونسيّة، وذلك بفتح ملف خاص لكلّ من يتقدم بطلب لبعث صحيفة، يكون مدعوما بوثائق حول شخصية الباعث وسيرته الذاتية، وفي صورة منح الموافقة فإنّ ظهورها يجب أن يكون مرفوقا بترجمة المقالات وعدة إرشادات تتمحور حول تأثيرها على السكان الأصليين وصلتها بالسياسة... وكذلك معلومات حول المساهمين فيها ومعلومات أخرى حول عمليات المساومة، وكانت هذه المتابعة مؤمنة خاصة من قبل Renard Roy الكاتب العام للحكومة التونسيّة الذي تولى مهامه بين سنة 1882-1910 وكان من أبرز المسؤولين الحكوميين الذي ساهموا بقدر كبير في تعطيل مهمة الصحفيين (28)، والحد من تطور نمط الصحافة العمالية.

ابتداء من سنة 1922 وضع المقيم العام Lucien saint نهاية لفرحة الصحافة الوطنيّة والإشتراكيّة الناطقة باللغة العربية، وذلك بمقتضى قرار 4 جانفي 1922 الذي لم يمنح رخصة بعث صحيفة إلى حدود 1925 إلاّ لجريدة «النهضة» الإصلاحية التي تحصلت بمفردها على تأشيرة نشر وذلك من بين 46 مطلب فتح تقدمت به مختلف القوى المناضلة. كما أن الحكومة لم تسمح بإعطاء امتيازات جديدة لإصدار الصحف العربيّة في تونس من سنة 1922 إلى سنة 1933 ماعدا جريدة «الزمان» سنة 1929 لأنّ صاحبها تعهد فيها للحكومة بأن لا يتحدث عن السياسة ويقتصر فقط على نشر الأنباء الأدبيّة والإقتصاديّة والإعلانات بوصفه مدير الوكالة الاشهاريّة، وقد برر ذلك أمام السلط والرأي العام بغباوة وتعصب التونسيين وبالخطر الذي يمثله الإشتراكيون على الأمن والاستقرار. ونصّ كذلك قرار سنة 1922 و1926 حول الصحف، أنه يمكن رفض الترخيص دون إعطاء أي مبرّر، (29). وكنتيجة لتصاعد عمليات القمع والمحاصرة، اجتمع الصحافيون التونسيون في 15 جانفي من سنة 1922 مع المقيم العام للاعتراض على قرار 1922 (30).

وبما أنّ الصحف العربية كانت الأكثر تضررا منذ عشر سنوات، باعتبار أن الرخص الممنوحة لها كانت شحيحة جدّا، هذا دون إعتبار عمليات الإيقاف وقرارات الغلق التعسفية، فقد إلتجأت النخبة التونسية لنشر أفكارها وإبلاغ صوتها في الصحف الناطقة باللغة الفرنسيّة، ولمزيد دعم هذا التوجه المقاوم، أعلنت الصحافة الإشتراكيّة عن مساندتها لأوّل مركز ثقافي تونسي بإدارة محمد الهمامي، الأمر الذي أثار حفيظة المقيم العام Lucien saint ودفعه

لتعزيز معاقبة وقمع الصحف العمالية بالخصوص (31). ومن أجل وضع حدّ للصحافة الوطنيّة الناطقة باللغة الفرنسية اتخذ المقيم العام Peyrouthon قرارا بتاريخ 27 ماي 1933 يمنع الجرائد والدوريات المنشورة باللغة العربية أو العبرية وجرائد تصدر باللغة الفرنسية ويكون محرروها تونسيين، وبموجب هذا القرار دعّمت توجهات الإدارة الفرنسية بإيقاف الصحف ذات الطابع السياسي رغم أنها ناطقة باللغة الفرنسيّة مثل صحيفة «La Voix du peuple»، «La Voix du tunisien»، «L'Action tunisienne» (32).

2 ـ ملاحقة الصحافيين التونسيّين :

ضاق الإستعمار الفرنسي ذرعا بهذه الصحف الموجهة نحو دعم القضايا العمالية، لذلك عمد إلى تشديد الخناق على أصحابها عبر مراقبتهم وملاحقتهم بقوانين تعسفية، أومن خلال منع النشر (33) بشكل صريح، فمن بين 49 طلب نشر وجه للإدارة الفرنسيّة بين 15 جوان 1884 و5 جانفي 1914، رخّص فقط لـ 14 وصل بالنشر، إضافة إلى ذلك تولت شبكة هامة للمعلومات مهمة مراقبة الصحفيين التونسيين بداخل وخارج البلاد، فما إن ترصد السلط الفرنسية محاولة لبعث جريدة ومراسلين، إلاّ وتضع أصحابها تحت عمليات تتبع الشرطة والعمد والخليفة والقائد، من أجل نقل أخبارهم للمراقبين المدنيين الذين بدورهم يرسلون كامل المعطيات إلى الكتابة العامة، كما تصل الممارسات القمعية إلى درجة تعطيل الصحفي أثناء رحلته أو لقاءاته وأحيانا تساء معاملته من أطراف غير معروفة (34).

أما إذا طلب أحد الصحفيين جواز سفره من أجل التنقل به إلى إحدى البلدان المجاورة مثل الجزائر أوالمغرب، فإن الإقامة العامة تسرع بإعلام الحكومة العامة بالبلد الآخر بواسطة «تلغرام»، على نوايا الصحفي ومسالكه في الرحلة، وعلى ضوء المعلومات الممنوحة يكون قرار السلط الحاكمة في البلدة المجاورة (35)، وغالبا ما تتم متابعة رجال الصحافة الثورية بالخصوص من قبل رجال شرطة خاصّة، يقومون بتدوين تقارير مفصلة عن تحركاتهم ومقابلاتهم وتصريحاتهم ومنها يقع تحويلها على وجه السرعة للسلط المعنية (36).

إضافة إلى هذه الصعوبات، يواجه الصحفيون عند أداء عملهم بعقوبات في عدّة مناسبات كالمعاملة السيئة وإكادتهم، فمثلا عند محاولة بعث جريدة «لسان الحق» استدعي محمد بورقيبة في أفريل 1896 كي يتمّ إعلامه أنّ الحكومة لم تنس مساهمته في جريدة «المنتظر» الممنوعة وأنه بمقتضى ذلك المنع سيكون مراقبا عند بعث أية جريدة أخرى، كما استدعي حسين بن عثمان مدير «الرشديّة» في 9 ديسمبر1905 إلى مكتب المكلف بالصحافة المحليّة بعد كتابة المراسلات الصحفيّة حول الوضعيّة المزرية للجزائريين وهدّد إن لم يكن اكثر تحفظا في المستقبل فإنّ السلط ستوقف جريدته بالجزائر.

وفي 20 جوان 1907 وجه إنذار تهديد إلى علي بن مصطفى على إثر نشر مقالة «حدث مركب راس الكتف» التي اتهم فيها الحكومة بمسؤوليتها على موت العديد من البحارة التونسيين، وفي 28 ديسمبر 1907 اتهم كمجرم صحافة من قبل المحكمة لمقال نشره في 29 نوفمبر، سجن على إثره شهرين ودفع 600 فرنك فرنسي كغرامة ماليّة، وفي ماي 1908 رفض المقيم العام إعطاءه جواز سفره للعودة إلى الجزائر وليبيا، كما تعرض مدير صحيفة «حبيب الأمة» عبد الرزاق غطاس لنفس المضايقات، بعد أن وجه نقدا لاذعا للقرار البايليكي وكتب في مقال أنّ الشعب لن يتراجع على المطالبة بحقوقه المشروعة، وبناء على ذلك أوقفت الصحيفة وعوقب بـ 1000 فرنك فرنسي، وفي نفس السياق الثوري أوقف كذلك محمد زروق كاتب بالإدارة العامة ومساهم في جريدة «إظهار الحق» وأجبر على قطع العلاقة مع فريق العمل، وتلقى عبد الرزاق الصنادلي مدير جريدة «الزهرة» تحذيرا من Roy في 10جوان 1908 على مقالين نشرهما ضدّ إيطاليا(37). كما عمدت أيضا السلط الفرنسية إلى نفي رجال الصحافة المقاومين مثل حسن كمال من جريدة «الجمعيّة» 1920، وأحمد توفيق

المدني من جريدة «افريقيا» 1925، ونفي محمد بيرم مدير جريدة «الشعب» من تونس ونقل على باخرة إلى بيروت، ثمّ أوقفت جريدة «السردوك» 1937التي خلفت جريدة «الشباب» ووضع مؤسّسا جريدة «صبره» وهما الطاهر زروق ومحمد العريبي في السجون الضيقة ثمّ المحتشدات، ونفس المصير تعرض له الهادي السعيدي صاحب جريدة «كل شي بالمكشوف».

كما لم يسلم الصحفيون الفرنسيون من عمليات القمع والمضايقات، إذ نفي البعض منهم مثل Antoine Fabre مديرجريدة «Cri du soir»، وRobert Louzon مدير جريدة «L'avenir social»، وRaymond Cobrat صحفي في جريدة «Le Petit matin» وهو تونسي يهودي متحصل على الجنسيّة الفرنسيّة، ومن بين الصحفيين الايطاليين نفي Vittorio Berolsheimer مدير جريدة «La Miniera» في 03 ديسمبر 1911 (38)، وتعرّض آخرون إلى ممارسات قمعية مثل المراقبة المباشرة، والضغط، والتهديد وذلك من أجل غرس عادة الرقابة الذاتية لدى الصحافيين حتى تتوقف المنشورات من تلقاء نفسها (39).

ومع أحداث 9 أفريل 1938 أعلنت السلط الفرنسية حالة الحصار وامتدت إلى سنة 1947 وبذلك قضي على الصحافة العمالية وكلّ صحافة متطورة ذات أهداف مناصرة للمضطهدين ولم تبق بتونس إلاّ الصحف الإخباريّة مثل «الزهرة» وانعدمت نتيجة لذلك كلّ الصحف العربية القديمة والجديدة منذ 9 نوفمبر 1942 عند نزول جيوش دول المحور بالتراب التونسي وقامت مقامها وريقة إخباريّة يوميّة تدعى «اليوم»، واستمرت حالة الحصار على ما هي عليه إلى غرّة جانفي 1943 حيث أصدر الديوان السياسي جريدة يومية تحت اسم «افريقيا الفتاة» ولكنها تعطلت يوم انسحاب دول المحور من تونس في 6 ماي من نفس السنة، وصدرت أثناء تلك المدة جريدة عربيّة وحيدة وهي «الشباب» لصاحبها الرشيد ادريس، وعند نزول جيوش الحلفاء بالتراب التونسي أصدروا جريدة يوميّة عربيّة دعوها «الأخبار» واستمرت في الصدور نحو ثلاثة أشهر (40).

كما أنه رغبة في مواجهة المواقف الفرنسيّة، ظهرت في الصحف التونسية أشكال تضامنيّة متحدية للقرارات العشوائيّة الفرنسيّة، فعندما قررت مثلا الحكومة تعطيل جريدة «الزهرة» في 31 جويلية 1948 إجتمعت نقابة الصحافيين بجمعيّة قدماء الصادقيّة وقررت توقيف كلّ الجرائد تضامنا مع جريدة «الزهرة» إلى أن يرفع عنها قرار التعطيل، وكان كنتيجة لهذا القرار الوطني، أن لم تصدر أية جريدة عربيّة في ذلك الظرف العصيب، الأمر الذي حمل مصلحة الأخبار بالسفارة الفرنسية بتونس، والتي يعود إليها النظر في الطبع والنشر، إلى مراودة بعض الصحفيين على خرق الإجماع وإصدار جرائدهم في مقابل وعود وعهود تمكنهم من نشر الإعلانات الرسميّة وتمكينهم من أذون في شراء الورق لطبع جرائدهم بنسبة مضعفة تصل إلى أكثر من ثلاثة مرات عمّا كانوا يمنحونه قبل الإضراب (41)، . ولكن رغم صمود عديد الجرائد أمام إغراءات المستعمر، إلاّ أن مواقفهم التضامنيّة لم تنقذ الجرائد التونسيّة من الدخول في فترة ركود، وكانت تلك بمثابة الضربة القاضية لبعض الإصدارات.

3 ـ التأثير الإجتماعي للصحف العمالية ونمو الشعور الوطني :

ظلّ عدد الجرائد العمّاليّة على امتداد النصف الأوّل من القرن العشرين يتناقص بفعل المنع والمراقبة، وأصبح العمل الصحفي بشكل عام متأثرا بردود الفعل حوله سواء كانت صحفا تونسيّة أو أجنبيّة، وربما ما ساهم في عودتها إلى الحياة، هو الأنشطة النقابيّة القصيرة ولعلّ هذه الأنشطة تعتبر من أهمّ النتائج العاكسة للوعي العمالي والذي أسفر عن نشأة مؤسسة نقابية تونسية كانت ولادتها في بداية القرن العشرين إثرى إجتماع مؤسسي النقابة الصحفيّة في 1 جويلية 1905.

ولكن رغم تجمعهم فقد كانوا يجهلون تقريبا انهم يكررون ما فعله الأسبقون من مؤسسي النقابة الأولى سنة 1888، والمتكونة من مساهمين في: «الرائد

الرسمي»، Le reveil tunisien», Tunis journal, La tunisienne », Le Progrès tunisien, «revue fancière de la Tunisie وكذلك من مراسلين من الصحف الفرنسيّة، وكان هدفهم الدفاع عن مصالح أعضائها في تونس، وقد قبل في تلك الأثناء M. Massicault الرئاسة الشرفيّة وتكون المكتب من: الرئيس النقابي Jules Montels من جريدة «Tunis journal»، ونائب رئيس النقابة F. Huard من جريدة «Revue tunisienne»، والكاتب وأمين المال Gustave Reynand من جريدة «Progrès tunisien»، ولكن رغم قيمة هذه الأسماء المؤسسة إلا أن الجمعيّة لم تترك أثرا لنشاطها (42).

ساهمت كذلك الصحافة بشكل فعال في أوائل القرن العشرين في إتاحة الفرصة لتداول أخبار الداخل والخارج بشكل معمم ومكثف، كما عملت على التعريف بالبلدان وربطها إعلاميا بعضها ببعض من خلال نقل المعلومات والأحداث ونشر كل ما هو مستجد من اكتشافات وأفكار ونظريات حديثة في مجال المعرفة النظرية والتقنية، كما ساهمت في نشر وتجذير قيم الحداثة كالقانون والعدالة والمساواة والحرية وحقوق الإنسان، فقد كانت عبارة عن جسر واصل بين العالم الأوروبي المتقدم وبقية شعوب العالم التي كانت ما تزال تعاني من مظاهر التخلف وخاضعة لإرادة المستعمر، ولكن هذه الصحافة ساهمت من جهة أخرى في إثارة التساؤلات المحرجة عن أسباب الانحطاط وسبل تجاوزه من خلال دفع الحوار بين عدد من المثقفين المنتمين إلى جنسيات مختلفة (43)، ولكن من بين جميع هذه الصحف انفردت النشريات النقابية باختلاف ألسنتها، بقدرتها على استقطاب النخب ذات التكوين المشرقي والغربي، ودفعت بها للتعبير عن أفكارها وخياراتها الثورية، التي ساهمت بشكل من الأشكال في توعية الشباب بتاريخهم وهويتهم وحضورهم الفعلي في مجتمعهم، ومنحتهم فرصة الوعي بحقوقهم كأفراد ومواطنين يتمتعون بنفس ما يتمتع به جميع المتساكنين من حقوق طبيعية واجتماعية وسياسية واقتصادية . . .

من جهة أخرى ساهمت الصحافة العمالية في الكشف عن الأخطار التي تهدد التونسيين عامة، وذلك بالسعي لتوسيع دائرة معارفهم بالتكوين العلمي الحديث وإيقاظ ما بداخلهم من إرادة وعزم على الفعل والمقاومة، وكل ذلك من أجل تقليص الهوة بين الحضارة الغربية والحضارة العربية والمساعدة على إحداث شيء من التكافؤ بين الدول الغربية المتقدمة وشعوب المستعمرات بما فيها تونس وبلدان شمال افريقيا (44).

لقد تطورت الصحافة العمالية التونسية وتنامى دورها النضالي والتحريضي على الصعيد الداخلي والخارجي من خلال ارتباطها باليسار الفرنسي (45)، كما أنها سعت لنشر الأفكار والبرامج الحكومية والسياسية والنقابية في الأوساط الشعبية والعمالية بالخصوص، وساهمت في التعريف بالمنظمات والجمعيات المختلفة ذات التوجه النقابي، وعملت على بثّ قواعد معينة وأفكار مختلفة عبر صحف إشتراكيّة تنادي بالدفاع عن الطبقات الشعبيّة والعمالية، وكان يديرها ويصدرها مصلحون يريدون تكوين الشعب وتعميم المسائل الفلاحيّة والاقتصادية والماليّة.

خاتمة :

نفاجأ عند قراءة مقال أو دراسة أو تحليل بالصحافة العمالية، بثراء أفكارها وصرامة منهجيّة طرحها، وجديّة تناولها لقضايا الشعب المضطهد وقوّة حجتها في الدفاع عنها، وبذلك مثلت الصحافة العمالية قوّة أوجبهة دفاع متقدمة بفضل تطور الشعور والوعي العمالي، إذ أن ارتباط حياة الصحيفة العمالية بالظروف السياسية الإستعماريّة التي لم تعد تطاق بالايالة التونسية، كانت دعما للوعي بضرورة المقاومة عبر التوحد والشعور بالواجب، الذي إنعكس في شكل مقاومة وصراعات بدأت في مجملها منذ 1924 بحملة قويّة ضدّ استهتار السلط وعدم مبالاتها بحقوق

العمال والتونسيين بشكل عام، وفي مقابل هذه الهجمة النضالية كان على السلط الفرنسية الحيلولة دون إدراك هذه الصحف لغاياتها، وذلك من خلال إصدار نصوص رسميّة تهدف إلى تحديد هيكلها بشروط قمعيّة، فكان نتيجة لهذه المحاولات العنيفة لمحاكمة الرأي وإسكات صوت النضال السلمي، أن تكوّن رأي عام مقتنع بالعمل المسلح، انتهى بتكوين خلايا مقاومة مسلحة (46).

الهوامش والإحالات

1) CHATELAIN, Yves, La vie littéraire et intellectuelle en Tunisie de 1900-1937, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1937, 340p

* CANAL, Albert, La Littérature et la presse tunisienne de l'occupation à 1900, Paris, La renaissance du livre, [s.d], 390p, pp 936-5

2) ZAWADOWSKI G, «Index de la presse indigène en Tunisie », in Revues des études islamiques , 1953, cahier IV, pp357-389

3) CHENOUFI, Moncef, Le problème des origines de l'imprimerie et de la presse arabe en Tunisie dans sa relation avec la renaissance «nahda », 1847-1887, thèse de doctoratnd'état, université lille III, 1974, 2vol, 921p,

4) BRONDINO, Michel, trad. BRONDINO, Yvonne Fracassetti, La presse italienne en tunisie : histoire et société (1838-1956), Paris, Publisud, 2005, 260 p, p71

5) LIAUZU, Claude, «La Presse ouvrière européenne en Tunisie (1881-1939) », in Annuaire de l'Afrique du nord , tome IX, 1970, pp933-955, , p948

6) Ben DANA, Kmar, «Générations d'imprimeurs et figures d'éditeurs à Tunis entre1850-1950 », in Les mutations du livre et de l'édition dans le monde du XVIII ème siècle à nos jours , l'Harmatton, 2001, pp350-359, p350

7) Ben DANA, Kmar, «Générations d'imprimeurs et figures d'éditeurs à Tunis ...Op.Cit, p371

8) BRONDINO, Michel, trad. BRONDINO, Yvonne Fracassetti, La presse italienne ...Op.Cit, pp26-37

9) Idem ..., p39

10) Idem ..., p55

11) Idem ..., pp3-10

12) LIAUZU, Claude, «La Presse ouvrière européenne en Tunisie (1881-1939) », ...Op.Cit, pp935-936

13) Idem ..., pp936-940

14) LIAUZU, Claude , «Aux origines du socialisme en Tunisie : la presse démocratique française avant 1914 », Claude Liauzu in Annuaire de l'Afrique du nord , tome X, 1971, pp943-963, pp 960-963

15) LIAUZU, Claude, Index et présentation de la presse, communiste, socialiste, anarchiste de Tunisie et sur la Tunisie au naissance du salariat et du mouvement ouvrier en Tunisie à travers un demi-siècle de colonisation, thèse de doctorat université de Nice, 1977, pp254-925

16) BRONDINO, Michel, trad. BRONDINO, Yvonne Fracassetti, La presse italienne,...Op.Cit, pp24-29

17) Idem ... p33

18) BRONDINO, Michel, trad. BRONDINO, Yvonne Fracassetti, La presse italienne ...Op.Cit, pp72-74

19) Idem ...., p85

20) HAMDANE Mohamed, Guide des périodiques parus en Tunisie de 1938 au 20 Mars 1956 : Fascicule 2 en lange française, guide des periodiques en langues européennes, tunis, Fondation Nationale pour la traduction l'tablissement des textes et les études «Beït Al Hikma », 1989, 483p, pp435-436

21) LIAUZU, Claude, «La Presse ouvrière européenne en Tunisie (1881-1939) ...Op.Cit, pp936-937

22) LIAUZU, Claude, «La Presse ouvrière européenne en Tunisie (1881-1939) », ...Op.Cit, p950

23) حمدان محمد، دليل الدوريات الصادرة بالبلاد التونسية من سنة 1838 إلى 20 مارس 1956 : ... مرجع مذكور، ص229

24) تعرضنا إلى هذا الصنف أثناء تطرقنا إلى التعريف بالصحافة الايطالية

25) BRONDINO, Michel, trad. BRONDINO, Yvonne Fracassetti, La presse italienne ...Op.Cit, p95

26) كانت بالقنصليات الأجنبيّة قبل الإحتلال محاكم مخول لها النظر في القضايا الناشبة بين رعاياه والتونسيين. أنظر :

بن قفصيّة، عمر، أضواء على الصحافة التونسية، تونس، دار بوسلامة للطباعة والنشر، 1972، 297 ص، ص 34

27) HAMDAN, Mohamed, «Approche juridique de l'histoire de la presse en Tunisie : études» , in Revue Tunisienne de communication , n°8, juillet-décembre, 1985, pp 7-22, p13

28) DABBAB, Mohamed, «Notes sur la presse arabe de Tunisie 1860-1914 : essai d'histoire et de synthèse », in Revue tunisienne de communication, n°8, juillet-décembre, 1985, pp23-40, p31

29) LIAUZU, Claude, «La Presse ouvrière européenne en Tunisie (1881-1939) », ...Op.Cit, pp943-946

30) HAMDAN, Mohamed, «Approche juridique de l'histoire de la presse en Tunisie : ...Op.Cit, p13

31) idem... p14

32) DABBAB, Mohamed, «Notes sur la presse arabe de Tunisie 1860-1914 ...Op.Cit , pp38-40

33)DABBAB, Mohamed, «Notes sur la presse arabe de Tunisie 1860-1914 ...Op.Cit, pp23-24

34) Section d'état, Serie E, Carton 531, Dossier 2

35) Section d'état, Serie E, Carton 531, Dossier 77

36) DABBAB, Mohamed, «Notes sur la presse arabe de Tunisie 1860-1914 ...Op.Cit, p37

37) DABBAB, Mohamed, «Notes sur la presse arabe de Tunisie 1860-1914 ...Op.Cit, pp35-36

38) HAMDAN, Mohamed, «Approche juridique de l'histoire de la presse en Tunisie ...Op.Cit, p16

39) SAÎD, Chafik , «Domination politique et descrimination juridique : l'analyse du régime dualiste de la presse dans le cas des pays sous dépendance française (1881-1936) », in Revue tunisienne de communication , n°8, jul-dec, 1985, pp43-65, p54

40) المهيدي، محمد صالح، تاريخ الصحافة العربية وتطورها بالبلاد التونسية، تونس، معهد علي باش حانبة، 1965، 29 ص، ص26.

41) المهيدي، محمد صالح، تاريخ الصحافة العربية، ... مرجع مذكور، صص26-27.

42) CANAL, Albert, La Littérature et la presse tunisienne de l'occupation à 1900, ...Op.Cit, pp203-204

43) DABBAB, Mohammad, «Le Rôle de la presse dans la formation de la conscience nationale », ...Op.Cit, p3

44) idem, ... p3

45) DABBAB, Mohammad, «Notes sur la presse arabe de Tunisie 1860-1914 ...Op.Cit, pp23-41

46) DABBAB, Mohammad, «Le Rôle de la presse dans la formation de la conscience nationale ... Op.Cit, p3

قراءة في تحقيقين لرحلة طه الكردي العراقي

محمد الزاهي / جامعي، تونس

كنّا حقّقنا كتاب معجم الشيوخ لعمر بن فهد المكّي المتوفّى سنة 885/ 1480 (*). وقد أشرنا في مقدّمة التحقيق إلى أنّنا حققناه عن نسخة وحيدة محفوظة بمكتبة الدولة ببرلين رغم بحثنا المتواصل عن نسخ أخرى منه في فهارس مخطوطات المكتبات. وقد كنّا نمنّي النّفس دائما بالعثور على نسخة أخرى من هذا المخطوط لنشره ثانية.

وبعد صدور الكتاب صادف أن تصفّحنا فهرس مخطوطات مكتبة جامعة يال (Yale) الأمريكية فلفت انتباهنا هذا العنوان: «معجم الشيوخ لابن فهد» ضمن رصيد لندبرج (Landberg) ورقمه 235. سررنا كثيرا لأنّنا اكتشفنا نسخة من المخطوط لم نعثر عليها سابقا.

راسلنا مكتبة جامعة يال عن طريق دار الكتب الوطنية بتونس لاقتناء مصوّرة من هذه المخطوطة ولكن لم يستجب لطلبنا. وعاودنا الكرّة عن طريق أحد الأصدقاء المقيمين بالولايات المتحدّة الأمريكيّة ولكن لم نتلقّ أيّ ردّ أيضا.

ولّما كنّا منتسبين إلى كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بمدينة سوسة جمعتنا الصدفة بمدرّسة أمريكيّة تدرّس بنفس الكليّة فعرضنا عليها أمر مساعدتنا للحصول على مصوّرة من هذا المخطوط. ولبّت الزميلة الطلب وراسلت ذويها في الأمر.

وبعد شهر تقريبا كانت المفاجأة. سلّمتنا الزميلة الأمريكية الميكروفيلم الوارد من مكتبة جامعة يال. ولّما تصفّحناه بواسطة الآلة القارئة كانت المفاجأة أكبر. وجدنا أنفسنا أمام ميكروفيلم يحتوي على عشرين مخطوطا بعضها مصنّفات ذات حجم كبير وأخرى رسائل صغيرة: تاريخية ورسائل أدبيّة وأثبات. ومن هذه المخطوطات: النزهة الزكيّة في ذكر ولاّة مصر والقاهرة المعزّية لمحمد البكري الصدّيقي ومخطوط تراجم الصواعق في واقعة السناجق لابراهيم بن أبي بكر الصالحي وخمس رسائل للمعرّي وسبع رسائل في مواضيع مختلفة للسخاوي، ومن الأثبات ثبت محمد بن محمد الأمير الموسوم بثبت الأسانيد والإيجاز وثبت محمد بن سالم الحفناوي.

أمّا المخطوط الّذي طلبناه، أي معجم شيوخ ابن فهد، فلم نجد له أثرا في هذا العدد من المخطوطات المصوّرة على الميكروفيلم بل وجدنا رسالتين لجار الله بن فهد المكّي حفيد عمر بن فهد في بضعة أوراق الأولى «تحفة الناس بخبر رباط سيدنا العباس» والثانية «الخبر المرفوع في أيام الأسبوع».

ورغم أنّنا أُصبنا بشيء من الإحباط لأنّنا لم نجد المخطوط الّذي طلبناه فقد شعرنا بغبطة كبيرة، فقد غنمنا خيرا كثيرا إذ أضفنا إلى رصيدنا من المخطوطات المصوّرة بمكتبتنا المتواضعة عشرين مخطوطا في مجالات مختلفة.

أمّا العنوان الّذي استهوانا كثيرا وشدّ انتباهنا من هذه العناوين فهو: رحلة طه بن يحيى الكردي العراقي المتوفّى سنة 1205 / 1790.

تصفّحنا هذه الرحلة فوجدنا أنفسنا بداية من الورقات الأولى أمام رحلة قيّمة شاهدة على عصرها الّذي كُتبت فيه: اجتماعيا وثقافيا وسياسيّا هذا إضافة إلى أنّها غطّت مناطق ومُدُنًا عديدة في الشّرق الإسلامي انطلاقا من قرية بالسيان مسقط رأس المؤلّف مرورا ببغداد فالموصل ودمشق والاسكندرية والقاهرة ومكّة والمدينة والقدس وقبرص واسطنبول. إلاّ أنّ عيبها هو أنّ مؤلّفها لم يدوّنها بأسلوب أدبي راق كغيره من مدوّني الرحلات، فقد كان الأسلوب العامي طاغيا على أغلب الرحلة هذا إضافة إلى الأخطاء الإملائية واللغويّة. لكن كلّما تقدّمنا في تصفّح أوراق المخطوطة ازداد يقيننا بقيمتها وطرافتها الأمر الذي جعلنا نقرّر تحقيقها لنشرها.

وتصفّحنا ما تيسّر لنا من فهارس مخطوطات المكتبات وكذلك كتاب بروكلمان «تاريخ الأدب العربي» وكتاب فؤاد سيزكين «تاريخ التراث العربي» للبحث عن نُسخ أخرى لهذه المخطوطة. وقد أثمرت جهودنا إلى اكتشاف نسخة بدار الكتب المصريّة بالقاهرة استجلبنا نسخة منها بمساعدة الأستاذ الحبيب اللّمسي -جزاه الله خيرا كثيرا-.

وبدأنا في الخطوات الأولى من عمليّة تحقيق الرحلة لكن ظروف اشتغالنا بإعداد رسالة الدكتوراه جعلتنا نترك هذه الرحلة جانبا لبعض السنوات.

وما إن أنهينا هذه الرّسالة وناقشناها حتّى واصلنا تحقيق الرحلة. ونحن في المرحلة الأخيرة من عمليّة التحقيق عنّ لنا الإبحار على الشّبكة العنكبوتية (الأنترنيت). وسجّلنا على هذه الشّبكة «رحلة طه بن يحيى الكردي». وما إن ضغطنا على زرّ الحاسوب حتّى ظهرت على الشّاشة معلومات تفيد أنّ هذه الرّحلة قد نشرت مرّتين: نشرها الدكتور عماد عبد السّلام رؤوف سنة 2007 عن مؤسسة موكرياني للبحوث والنشر بإقليم كردستان العراق في 103 صفحة معتمدا نسخة فريدة، حسب رأيه، بدار الكتب المصريّة رقمها 373 جغرافيا، أمّا النشرة الثانية فقد صدرت عن دار الكتب العلميّة ببيروت بتحقيق الدكتور علي نجم عيسى سنة 2007 أيضا في 232 صفحة معتمدا نفس النسخة الخطيّة الّتي اعتمدها الدكتور عماد عبد السلام رؤوف.

اعترانا شيء من الذهول، لا لأنّ الرّحلة قد نشرت بل أسفا على وقت ليس بالقليل أمضيناه في النسخ والتحقيق والتدقيق لهذه الرّحلة. واقتنعنا أنّنا لسنا الوحيدين في هذا الكون المهتمّين بتحقيق المخطوطات العربية، ورأينا أنّ لا جدوى من المواصلة في تحقيق هذه الرّحلة ونشر عمل سبقنا إليه غيرنا خاصة أنّنا نلقّن طلبتنا بكليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان في مادّة تحقيق المخطوط العربي أنّه لا يجوز تحقيق مخطوط سبق تحقيقه ونشره إلاّ في حالات محدّدة ومعروفة عند أهل التّحقيق.

وحاولنا تحميل الكتابين من شبكة الأنترنيت لنطّلع على تحقيق الأستاذين لهذه الرّحلة.

أفلحنا في تحميل نشرة الدكتور عماد عبد السلام رؤوف. وأوّل ما لفت انتباهنا أنّها طبعة تقع في 103 صفحة، ونحن نعرف أنّ عدد أوراق المخطوط المحفوظة في مكتبة جامعة يال 110 ورقة (وجه-ظهر) وأنّ النسخة الّتي اعتمدها (أي النسخة المصرية) تقع في 94 ورقة فاستغربنا الأمر. ولمّا تصفّحنا عمله تبيّن لنا أنّ المحقّق لم يحقّق نصّ الرّحلة كاملا بل اقتطف منها بعض الفصول القصيرة معلّلا ذلك أنّ هناك أشياء كثيرة لا تمتّ إلى الرّحلة بصلة ورأى أنّ لا فائدة من نشرها. ونعتقد أنّ الدكتور عماد عبد السلام رؤوف قد جانب الصّواب في هذا الرأي واقتنعنا أنّ نشرته لم ترق إلى المستوى المطلوب لأنّها اكتفت بمقتطفات من الرّحلة فضلا عمّا شابها من هِنات.

وسنعود إلى تقييم هذه النّشرة في موضع لاحق.

أمّا طبعة دار الكتب العلميّة بتحقيق الدكتور علي نجم عيسى فهي غير متوفّرة على شبكة الأنترنيت وهي أيضا مفقودة بالمكتبات التونسيّة.

وصادف أن كان ببيروت في تلك الفترة السيد الحبيب المحمدي صاحب مكتبة المنار بتونس فاتّصلنا به عن طريق نجله لإسعافنا بنسخة من هذه الطبعة. وفي ظرف أسبوع كانت النسخة بين أيدينا.

وبعد أن تصفّحنا النسخة وتتبّعنا تحقيق الدكتور علي نجم سطرا سطرا أدركنا أنّه بذل جهدا كبيرا فيه. ولكنّنا اقتنعنا أيضا، ودون أيّ تحامل على الدكتور الفاضل، أنّ هذا العمل الّذي بين أيدينا لا يمكن أن يكون ثمرة مجهودات أستاذ في مستوى الدكتور علي نجم، وبكلّ اختصار فالخلط واضح وجليّ في هذا العمل ولعلّ ذلك ذلك راجع إلى أنّ الدكتور الفاضل لم يتمرّس بعد بأصول تحقيق المخطوطات وقواعده. ولعلّها هذه تجربته الأولى في ميدان هذا التحقيق. وممّا زاد في استغرابنا أنّ الدكتور علي نجم عيسى نوّه بمجهودات من ساعده على إخراج هذه الطبعة وقدّم لهم شكره الجزيل وهم أيضا على درجة علميّة جامعيّة عُليا (دكاترة)، ولكن هذا العمل المقدّم لم يرق إلى مستوى هذه الدّرجة العلميّة.

وسنعود إلى تقييم هذا العمل في موضع لاحق.

ولنرجع إلى تحقيق الدكتور عبد السلام رؤوف.

لمّا تصفّحنا تحقيق الدكتور عماد اقتنعنا أنّ الأمر محسوم معه وأنّ لا مانع من مواصلة تحقيق الرّحلة وذلك للأسباب التّالية:

1- حقّق الدكتور عماد مقتطفات من الرحلة وهي الّتي وصف فيها المؤلّف المدن والقرى والمسالك الّتي مرّ بها، وقد علّل المحقّق هذا التّوجّه في مقدّمة تحقيقه لهذه المقتطفات بالصفحة السّادسة قائلا: «ونظرا لأنّ المؤلّف -رحمه الله تعالى- ضمّن رحلته هذه استطرادات لا صلة لها بموضوع الرحلة نفسه ونصوصا لرسائل أدبيّة تقليديّة وأشعارا بالغة الضّعف فلم نر من المجدي نشر ذلك كلّه، وفضّلنا أن ننشر من نصّ الرّحلة ما هو مفيد لدراسة أدب الرحلات في ذلك العصر من وصف للمدن والقرى ومراحل الطّرق ومن التقى بهم المؤلّف من الأمراء والعلماء والصّالحين وما شاهده من أحوال وأهوال...».

وأعتقد أنّ المحقّق الفاضل جانب الصّواب في هذا الحكم القاسي حين رأى عدم الجدوى من نشر كامل الرّحلة. فهذه الاستطرادات وهذه الأشعار الضعيفة والّتي لا ترقى إلى مستوى الشّعر العربي الجيّد ما هي إلاّ صورة لثقافة صاحبها ولعصره الّذي عاش فيه.

على أنّ الّذي نؤاخذ عليه الدكتور عماد عبد السلام رؤوف في هذه النّشرة:

- عدم تحديد مقياس واضح في اختيار هذه المقتطفات.

- اختياراته لم تكن موفّقة أحيانا. فقد اقتطف أشياء قد لا تكون ذات قيمة في حين أنّه أهمل أشياء أكثر قيمة منها.

- كان عليه أن يراعي الربط في الانتقاء ويراعي أيضا التسلسل بين الفقرات المختارة. (انظر مثلا الصفحات: 45 - 46 - 47)

وكنموذج لهذا الخطأ الّذي وقع فيه المحقّق نورد ما اقتطفه من الرّحلة في الصفحة 27: «وممّا أرسلت به إلى مصر إلى جناب المرحوم إمام العلماء في مصر وشيخ وقته وبقيّة السّلف العالم النحرير... محمد المنير... قصيدتي الآتية على رويّ القاف...» إلاّ أنّ المحقّق الفاضل لم يذكر القصيدة.

وقد كرّر نفس الخطأ في الصفحة التّاسعة والسبعين.

- وقوع المحقّق في أخطاء قراءة في عديد من المواضع من النصّ رغم وضوح خطّ المخطوط وهذه نماذج منها:

* صفحة 8: فاق عليه بالزكاة والعلم ← الصواب: فاق عليه بالذكاء والعلم

* صفحة 17: مطرقا بعينه ← الصواب: مطرّفا عنه (في حديثه عن زقاق في مدينة السويس)

* صفحة 26: جامع الركب الشامي ← الصواب: جاء مع الركب الشامي

* صفحة 39: خارج هذه الحكاية ← الصواب: بتاريخ هذه الحكاية

* صفحة 45: فمشى هو بنا ← الصواب: نمشي هوينا (لصعوبة المسلك)

* صفحة 52: يخبر المقابل ← الصواب: يخبر القائل

* صفحة 63: وجئنا ورئيسنا السيد محمد ← الصواب: ورأينا السيد محمد

* صفحة 70: عيشة ← الصواب: حسية

* صفحة 75: نزلنا على النار ← الصواب: نزلنا إلى النّهر

* صفحة 76: وهم غاروا في الزلزلة ← الصواب: فماؤهم غار في الزلزلة

* صفحة 88: نقلت ببيته ← الصواب: نقلت ثبته.

أمّا الهوامش فنعترف للمحقّق أنّه وُفّق في وضعها إذ التزم في أغلب الأحيان بالثّوابت الّتي نهج عليها المحقّقون في مسألة الهوامش كتعريف ما يجب تعريفه من أعلام ومواضع وألفاظ حضارية محيلا على مصادر ذات قيمة كرحلات أخرى استأنس بها للتعريف ببعض المواضيع كرحلة إبراهيم الخياري ورحلة محمد كبريت المدني.

ورغم المآخذ التي ذكرناها فإنّ تحقيق الدكتور عماد عبد السلام رؤوف مقنع نسبيّا.

أمّا تحقيق الدكتور علي نجم عيسى فهو تحقيق لا يتناسب مع مقامه العلمي الجليل وذلك للأخطاء الكثيرة الّتي وقع فيها وكذلك الاضطراب الّذي طرأ على النّصّ وكان من المفروض عليه كمحقّق أن يتفطّن إليه ويقوّمه.

ولن نذكر في هذه العجالة كلّ الأخطاء والهفوات الّتي وقع فيها الدكتور علي نجم لأنّ ذلك يتطلّب منّا صفحات عديدة بل نكتفي بما يلي:

1- إنّ أوّل خطأ وقع فيه الدكتور علي نجم عيسى جزمه بأنّ النّسخة الّتي اعتمدها في التحقيق وحيدة وفريدة، في حين كان بالأحرى أن يتعمّق في البحث والتنقيب في فهارس دور الكتب لعلّه يظفر بنسخة أخرى. ولكن يمكننا أن نتجاوز هذا الخطأ. فقد يتعذّر على أيّ محقّق حتى وإن بلغ شأوا في هذا الباب أن يهتدي إلى كلّ مضان المخطوطات العربية.

2- أخطأ المحقّق في قراءاته للعديد من العبارات. ولا تكاد تخلو صفحة من صفحات عمله من هذه الأخطاء. ولعلّ ذلك راجع إلى عدم تمرّسه في التّعامل مع الخطوط القديمة.

3- الاضطراب في ترتيب فقرات النّصّ. فبعضها وجد في بداية عمله في حين أن تسلسل النّصّ يُحتّم وجودها في مواضع أخرى منه. ولم نتبيّن السبب في ذلك. ولعلّ ذلك راجع إلى الحالة الّتي كانت عليها النّسخة الّتي اعتمدها قبل تسفيرها ونرجّح أنّ بعض أوراقها كانت مبعثرة. ولكن ذلك لا يعفي المحقّق من ضرورة التأنّي والتدقيق وأن يكون في وجدانه وتصوّره مدركا للخيط الرابط بين كلّ فقرات نصّ الرحلة.

4- نظام الفقرات مفقود أحيانا، وهي مسألة لا يمكن أن تغفر للمحقّق وهي في ذلك المستوى العلمي المرموق.

5- النقط والفواصل.

6- التّصرّف في النصّ بالحذف أحيانا منه.

7- غياب الفهارس الفنيّة: ونعتقد أنّ المحقّق يدرك أهميّة الفهارس خاصّة في كتب التّراث. فكان لزاما عليه أن يضع فهرسا للأعلام وآخر للأماكن وآخر للألفاظ الحضارية وغيرها من الفهارس الّتي دأب عليها المحقّقون.

8- إثقال الهوامش بما لا حاجة للباحثين به. فقد أثقلها بتعريفات غير مهمّة كتعريف مدينة جدّة ومدينة السويس أو التعريف بالشيخ عبد القادر الجيلاني لكنّه أهمل ما يجب أن يعرّف به أو يوضّحه. كما أنّه أهمل الإحالات على المصادر الّتي نقل منها المؤلّف مثل كتاب الصحاح للجوهري وكتاب الإعلان بالتّوبيخ لمن ذمّ التّاريخ للسّخاوي.

9- المنهج: دأب المحقّقون والمشتغلون على

المخطوطات أن يتّبعوا منهجا في مقدّمات التحقيق. فالتعريف بنسخ المخطوط المعتمدة وإسداء الشّكر لكلّ من قدّم يد المساعدة يكون عادة آخر عنصر في مقدّمة التحقيق. إلاّ أنّ المحقّق خالف هذا المنهج، فبعد أن شكر كلّ من أسدى له خدمة من الدكاترة الأجلاّء واصل الحديث عن قيمة الرّحلة وأهميّتها.

وفيما يلي سنتطرّق إلى بعض ما وقع فيه المحقّق من أخطاء فادحة.

مسألة الخلط والاضطراب في النّصّ:

قال في مقدّمة التّحقيق (ص 16): «إنّ المخطوطة خالية من التبويبات وأصبحت معلوماتها (كذا) متداخلة في كثير من الأحيان، فقمنا بإعادة ترتيب المواضيع وتبويبها لتكون صورة متكاملة». نقول: ويا ليته ما فعل! فقد وقع في أخطاء فادحة وقدّم لنا نصّا غير متماسك لأنّه لم يتفطّن أحيانا للخيط الرابط بين فقرات النّصّ، وكان عليه لتجاوز هذا الخطأ اعتماد نظام التعقيبة في ترتيب أوراق المخطوط (وبالتالي فقرات النّصّ).

وفي ما يلي نماذج من هذا الخلط والاضطراب:

- الصفحة 44: ذكر المحقّق عنوانا: مفهوم المؤلّف للتّاريخ ثمّ ذكر قول المؤلّف: ولا بأس بذكر بيان التّاريخ في زماننا ونعني هنا (خطأ في القراءة والصواب: زمنا ومعنى). ونقل كلام المؤلّف الّذي بدوره اقتبسه من كتاب السخاوي (وكان على المحقّق الإحالة على هذا المصدر في الهامش). فهذه الفترة ليست في مكانها إذ أنّ كلامه حول التّاريخ لا علاقة له بما تقدّم من كلام في هذه الصفحة. ولو انتبه المحقّق لأدرك أنّ الكلام حول التّاريخ (أي الفترة المنقولة) يأتي مباشرة استطرادا من المؤلّف، بعد أن أورد الإجازة النظمية الّتي أجازه بها علي بن مصطفى الحريري وقد ختم المؤلّف هذه الإجازة بالبيت الّذي ورد فيه لفظ التّاريخ وهو:

ما بشّر التّاريخ لي بإجـازة
زين الحريري جاءه في نومه

أي أنّ ما أورده المحقّق في الصفحة 44 حول التّاريخ يأتي مباشرة بعد هذا البيت وموضعه الحقيقي في الصفحة 85.

كما كان على المحقّق أن يعود إلى كتاب السّخاوي «الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ» ويقارن بين ما ذكره السّخاوي وما نقله مؤلّف الرحلة ويحيل على الصفحة في هذا المصدر بل غفل عن ذلك وعرّف في الهامش بالجوهري والأصمعي.

- في الصفحة 66: أثبت المحقّق عنوانا وهو: أذان المراسلة في دمشق. ونقتطف سطرين من هذه الصفحة قبل العنوان الّذي أثبته المحقّق: «... ثمّ قال الشيخ درويش مصطفى: علمت أنّ الشيخ مصطفى البكري قطب الوقت يموت قريبا ويخلف مقامه الشيخ عبد الرحمان» وتنتهي الفقرة.

وبعد العنوان الّذي ذكره المحقّق تطالعنا فقرة جديدة يقول فيها المؤلّف: «والمراسلة معروفة عند أهل دمشق وهي الأذان في الجامع كلّ يوم وليلة على عشرة أنفس...»

ونسأل هنا: هل من رابط بين الفقرتين؟ طبعا لا.

ولو تفطّن المحقّق الفاضل لأدرك أنّ الحديث عن المراسلة يكون موضعه في الصفحة 147 مباشرة بعد كلام المؤلّف: «ليفتحه (أي الحمّام) في وقت المراسلة...»

- الصفحة 48: السطر 24: ينهي المؤلّف كلامه حول الشيخ عبد الرّحمان السّمّان بقوله: «... كيف لا يكون صالحا مثل صاحب هؤلاء الرّجال...» ثمّ مباشرة وفي نفس السطر بعد فاصلة يطالعنا في تحقيق الدكتور ما يلي: «... وهو الوليّ العارف المحقّق صاحب الخوارق الظاهرة الكثيرة والأحوال العجيبة الشّهيرة والتّصانيف الخارجة عن مدارك عقول العلماء...» فهذا الكلام لا يتعلّق بالشيخ عبد الرّحمان السّمّان بل بالشيخ عبد الغني النابلسي.

وأخطاء التقديم والتأخير للفقرات كثيرة. فبالإضافة إلى هذه النموذج نضيف:

- في الصفحات: 38 - 39 - 40 - 41: لا رابط بين ما سبق من الكلام أو ما سيأتي بعده

- الصفحة 52: استنساخ كتاب وجود الحقّ

- الصفحة 152: الحديث عن الشيخ عبد الغني النابلسي

- الصفحة 86: أورد بيتين من الشعر وليس ذلك موضعهما

- الصّفحة 89: في السّطر الخامس ورد هذا البيت:

وعن فؤادي وعن سمعي وعن بصري

وأيضا لي سامحني الله بلطفه

علّق المحقّق في الهامش على هذا البيت بقوله: خطأ عروضي لا يستقيم.

ونتساءل هنا: كيف سيستقيم هذا الخطأ العروضي وعجز البيت لا صلة له بالتخميس بل هو من كلام مؤلّف الرحلة؟

أمّا عن النشاز بين الفقرات وعدم الربط بينهما فنحيل على هذه الصفحات: 38 - 41 - 44 - 52.

أمّا عن الفصل بين الجمل والفقرات إمّا بالفاصلة أو بالنقطة فنحيل على هذين النموذجين: الأوّل في الصفحتين 57 - 58 والثّاني في الصفحة 70.

وهذا الخطأ تكرّر أيضا في أغلب صفحات العمل.

أمّا أخطاء القراءة فهي كثيرة ولا تخلو منها صفحة من الصّفحات وفي ما يلي هذه النّماذج:

* الصفحة 39: المهمّ أنت ربّنا ← والصواب: اللّهمّ أنت ربّنا

* الصفحة 57: بعده من السّنين ← والصّواب: بعدّة من السّنين

* الصفحة 61: ونحن ثلاثة عطشا ← الصّواب: ونحن نلهث عطشا

* الصفحة 63: كقطعة جبل ← الصّواب: كقطعة حبل

* الصفحة 73: تقرّبا من العسكر ← هربا من العسكر

* الصفحة 93: حصل لي القول التّام ← حصل لي القبول التّام

* الصفحة 122: سبحان مغني الدّهور ← الصّواب: مُفني الدّهور

* الصفحة 129: ميزان ← الصّواب: ميزاب

* الصّفحة 133: أخرجت القصيدة ← الصّواب: آخر بيت القصيدة

* الصّفحة 149: الشّكر منّي ← الصّواب: الشكّ منّي

* الصفحة 185: أحسن الدّارين ← الصّواب: إحن الدّارين

* الصّفحة 193: هدى وبارك ← الصّواب: هنّئ وبارك

* الصّفحة 196: الزند الفادح ← الصّواب: الزند القادح

العباسي سنة ← الصّواب: العباسي نسبة

* الصّفحة 197: حروف الزّمان ← صروف الزّمان

* الصّفحة 219: عجز البيت الأخير من قصيدة الاستغفار:

يدعو لنا ضمّه من آمن بفمي ← الصّواب: يدعو لناظمه من أمّن بفم

ومن الأخطاء الّتي وقع فيها المحقّق الفاضل:

قرّر المؤلّف أن يختم رحلته بقصيدة الاستغفار، وهو ما التزم به بدليل أنّه وإثر القصيدة قيّد بخطّه تاريخ انتهاء تحرير هذه الرّحلة وهو 15 صفر 1204.

ثمّ عنّ للمؤلّف، وبعد مسامرة مع أحد فتيان دمشق وهو عبد الحليم اللّوجي، أن يُذيّل هذه الرّحلة بهذه المسامرة وهذا ما تؤكّده النسخة الأمريكيّة (نسخة المؤلّف)، إلاّ أنّ المحقّق لم يهتد إلى ذلك وغابت عنه فكرة التذييل على الرّحلة، وجعل هذا التّذييل قبل قصيدة الاستغفار وهو تصرّف غير منطقي في النّصّ الأصلي للرّحلة.

أمّا الدّعاء الوارد في الرّحلة من الصّفحة 206 إلى الصّفحة 216 فقد جعله المحقّق الفاضل من الرّحلة ونسبه إلى المؤلّف طه الكردي. لقد جانب المحقّق الصّواب. فهذا الدّعاء ليس من نصّ الرّحلة أصلا ولم يصدر عن المؤلّف بدليل أنّه لم يرد في النّسخة الأمريكيّة ثمّ أنّ هذا الدّعاء تمّ، وكما أورد المحقّق في المطبوعة، نهار الثّلاثاء لثمانية عشر خلت من شهور 1205 في حين أنّ المؤلّف انتهى من تحرير رحلته في 15 صفر 1204 والمرجّح أنّ هذا الدّعاء، والّذي احتلّ عشر صفحات كاملة، أضافه ناسخ الرّحلة اسماعيل بن علي العجلوني.

تلك هي نماذج من الأخطاء الّتي وقع فيها المحقّق الفاضل وأنّ العمل الّذي قدّمه أصابه فيه، كما عبّر هو، من العثار الشيء الكثير.

وبعد تقييم العملين رأينا من الضروريّ مواصلة تحقيق الرّحلة، وقد أنجزنا كلّ مراحل التّحقيق وقدّمناها إلى إحدى دور النشر لنشرها.



*) صدر عن دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر بالرياض سنة 1982.

صراع الأروقة، صراع الأجيال
قراءة في أربع تجارب تونسيّة

سامي بن عامر / جامعي، تونس

لا يقترن تطور الفنون فقط بمدى قدرة وكفاءة المبدع، ذلك لأنّه شديد الارتباط بتفاعل المحيط مع هذه الفنون. ونقصد بالمحيط أساسا، مجموع المؤسسات التي من شأنها التعريف بالعمل الفني والسعي إلى تحقيق انتشاره في الحياة الاجتماعية وإلى ضمان ديمومته وتوثيقه. فالعمل الفني، شأن جماعي بالأساس. ومن هذا الباب تتحدد قيمة المشروع الثقافي الوطني القادر على تمكين الفنان من تأدية دوره في المجتمع، كممارس للمعرفة ومنتج لها، ومساهم في التراكمات الفكرية والثقافية الخاصة ببلد ما.

ننطلق من هذه الفرضيات لنتساءل في هذه المداخلة عن طبيعة علاقة الفنان التشكيلي التونسي بمحيطه.

فهل عرفت المسيرة التشكيلية في بلادنا هذه الثنائية المتكاملة وهذا التفاعل بين المبدع والمؤسسات القادرة على تفعيل إنتاجه، مما يستجيب إلى مطامحه ويمكنه من أداء دوره في المجتمع؟

ولا شك أن الحركة التشكيلية الحديثة في بلادنا قد اتصفت منذ بداية النصف الثاني من القرن العشرين ورغم فتوتها، بدينامكية فكرية بنيت على وقع رؤى فنية مختلفة كانت نتيجة لتفاعلاتها مع إطارها الزمني الذي برزت فيه. ولعل انخراطها في الحداثة، كان من أهم المكتسبات والأسباب التي مكنتها من بناء مسيرتها المتنوعة والمنفتحة. ويمكن أن نستشف ذلك من خلال تجارب كل الأجيال المتعاقبة التي ساهمت في بناء هذه المسيرة، بدءا بجيل الرواد، ومرورا بجيل السبعينات والثمانينات والتسعينات، ووصولا إلى جيل الشباب المتزايد من سنة إلى أخرى.

لكن أليس بالإمكان أحسن مما كان؟

هل حققت أجيال الفنانين التشكيليين ما تطمح إليه ؟

نعمل على الإجابة على تساؤلاتنا بالعودة إلى محطات نعتبرها جد هامة في تاريخ الحركة التشكيلية والتي يمكن أن تكون خير مؤشر لبحثنا هذا.

ونحن لا نبالغ إن قلنا وجزمنا أن مسألة التفاعل مع المجتمع وحب الانتشار وفرض الذات هي من كبريات القضايا التي شغلت الفنان التشكيلي خلال مسيرته التي لم تكن خالية من المصاعب والتحديات. وسنركز في هذه المداخلة على مرحلة السبعينات والثمانينات التي عرفت تأسيس سلسلة من الأروقة من طرف الفنانين أنفسهم، استطاعت أن تلعب دورا أساسيا ومحددا في مسيرة الفنون التشكيلية في بلادنا.

فرواق يحيى البلدي في البلماريوم وقاعة دار الثقافة

ابن خلدون وقاعة الأخبار بشارع الحبيب بورقيبة، وقاعة الفنون بنهج ابن خلدون، رغم ما قدمته من خدمة لقطاع الفنون التشكيلية خلال السبعينات والثمانينات، لم تعد قادرة بمفردها في بداية السبعينات، على تلبية رغبة مجموعات الفنانين المتزايدة والقادمة على الساحة الفنية الوطنية بتصورات جديدة ومغايرة، والتي أصبحت تطمح إلى بعث أروقة خاصة بها، تتلاءم مع تصوراتها الفنية.

نشير أولا إلى رواق عبد العزيز القرجي وهو رواق مرتبط بجماعة مدرسة تونس أسس سنة 1973 و توقف عن النشاط بعد بضعة أشهر من وفاة مؤسسه في 10 جانفي سنة 2008. كما نشير إلى رواق «ارتسام» الذي تأسس بمبادرة من محمود السهيلي ورفيق الكامل سنة 1976 والذي أغلق أبوابه سنة 1983. كما نذكر رواق «التصوير» الذي فتحه عبد الرزاق الفهري سنة 1978 واشتغل إلى حد 1985. وأخيرا رواق شيم الذي بعث في سنة 1988 بمبادرة من نور الدين الهاني ورشيد الفخفاخ وبالتعاون مع مجموعة من الفنانين، وأنهى نشاطه في مختتم التسعينات.

دواعي اختيارنا للحديث عن هذه الأروقة وما تضمنته من نشاط، تكمن في أهميتها وقدرتها على:

ـ أولا: توضيح ملامح الحركة التشكيلية التونسية في هذه الفترة الحاسمة من تاريخ بلادنا والتي اتصفت بحراك ثقافي ثري وبصراعات فكرية، كان لها تأثير كبير في تحديد مسيرة الفنون التشكيلية التونسية.

ـ ثانيا: الكشف عن هشاشة سياسة ثقافية تباطأت في مسايرة الإبداع وتشجيع المبادرات الحاملة لرؤيا ولمشروع ثقافي جديد.

أما هدفنا من كل هذا فهو المساهمة في فهم الماضي القريب وشرح مستجدات الحاضر بكل موضوعية، مما يمكننا من توضيح الرؤية لتصور المستقبل، الذي نريده بعد هذه الثورة في مستوى طموحاتنا التي انتظرنا تحقيقها منذ عقود. طموحات تضع الفنان التشكيلي في صلب مشروع حضاري كشاهد على خصوصيتنا، وكمنتج للمعنى وكمساهم في استكشاف ثقافة مبدعة ومتحررة وحديثة. مستقبل في مستوى انتظارات الأعداد الكبيرة من الشباب المتخرج من المعاهد العليا للفنون، والمتطلع إلى الإبداع والتجديد.

الرواق فضاء للاختلاف وفرض للذات :

يمكن القول إن فتح الأروقة الاربعة انطلاقا من بداية السبعينات، كان نتيجة لصراعات سبق أن عاشتها الحركة التشكيلية التونسية خلال الستينات، وأفرزت توجهين اثنين:

الأول يمثله رواق عبد العزيز القرجي، وقد جمع فناني مدرسة تونس التي انطلق نشاطها خلال النصف الأول من القرن العشرين. وقد اعتبرت عموما المواضيع المستمدة من التراث والحياة الشعبية، مكونا أساسيا لها في العمل الابداعي، مما أفضى إلى موقف جمالي مقترن بمفهوم معين للخصوصية، وبتعبير ذاتي تونسي وبإقامة ما سمي بـ«فن وطني أصيل».

فتعلق الزبير التركي بإبراز ملامح شخصيات يعايشها في إطار الحياة اليومية الحضرية. كما تعلق علي بلاغة بالموروث المتصل بالرسم تحت البلور، وجلال بن عبد الله والقرجي بالمنمنمات وغيرها من الأمثلة.

أما الاتجاه الثاني الذي كان يمثله رواق ارتسام والتصوير وشيم، فقد ظهر متبنّيا أفكارا مغايرة وحديثة، اعتمدت على مفهوم حرية الفنان والتزامه بقيم الحداثة وما أفضت إليه من إشكاليات جديدة مع مواصلة البحث والاستلهام من المخزون الثقافي. ونادى مناصرو هذا الاتجاه، بإعادة النظر في مفهوم الهوية والأصالة، معلنين أن العودة إلى التراث دون مسايرة مستجدات الحداثة قد تفضي إلى الانغلاق ورفض الآخر، وقد تحصر الفن في زاوية ضيقة.

فعمد نجيب بلخوجة إلى تمش، اختزل فيه الأشكال المعمارية العربية، في أسلوب تجريدي استند فيه إلى مرجعيات حديثة ومعاصرة. كما لجأ محمود السهيلي

إلى تعبير يعتمد تلقائية الحركة، ليفضي إلى صور توحي بمشاهد من المعمار التونسي. ولجأ نجا المهداوي إلى توظيف الخط العربي، كمنطلق لبحث تشكيلي أفضى إلى تركيبات متنوعة ومختلفة.

إن مزايا نجيب بلخوجة ولطفي لرناووط ونجا مهداوي وغيرهم من المنضوين في مجموعتي الستة والخمسة واللتين ظهرتا في بداية الستينات، تتمثل في إرسائها لمرحلة جديدة في تاريخ الفن التشكيلي التونسي. فهم يعتبرون من ضمن الأوائل الذين أرسوا نظرة تعبيرية جديدة تخلصت من تشخيصية توثيقية لتتفتح على مغامرة جديدة في الفن. وفي مقال لمحمد عزيزة كتبه بمناسبة معرض أقيم لمجموعة الخمسة في الرواق البلدي من 22 ديسمبر إلى 4 جانفي 1967، نجد ما يلي: «يلوح لنا الفن التجريدي كخلاصة الفن، إن المرحلة الحالية لتاريخ الفن هي شبيهة بموسيقى المتغيرات. إننا وصلنا إلى كيان مستقل: ذلك المتعلق بالفن المستقل بذاته. وهاهم في تونس، خمس فنانين يريدون مسايرة زمنهم وطبيعتهم ومحيطهم. هاهم في تونس خمس فنانين يرفضون سهولة الفلكلور المجاني وإغراء النموذجي، ليختاروا الصعوبة والمجابهة والخطورة والتفتح».

أفضى هذان الاتجاهان في الفن إلى صراع فني حاد بين فريقين اختلفت قناعاتهم الفنية. فسعى كل طرف إلى فرض خياراته.

وفي هذا الإطار، نفهم مبادرة القرجي المتمثلة في فتح رواقه، كما نفهم أسباب فتح بقية الأروقة، ارتسام والتصوير ثم شيم، والتي أتت كرد فعل يضمن حضور مجموعات من الفنانين الشبان غير المنتمين إلى مدرسة تونس على الساحة الثقافية الوطنية.

كان لرواق عبد العزيز القرجي أهمية كبرى في نحت ملامح المسيرة الفنية التونسية من خلال ما قدمه من معارض لمنخرطيه من جماعة مدرسة تونس، رواد الحركة التشكيلية التونسية والذين كانت تربطهم علاقات حميمية ساعدتهم على العمل الجماعي: عبد العزيز القرجي، الزبير التركي، عمار فرحات، جلال بن عبد الله، صفية فرحات، علي بلاغة، الهادي التركي، ابراهيم الضحاك، وغيرهم ممن التحقوا بالمجموعة كحسن الصوفي وفتحي بن زكور..

ولئن اختلفت أساليب هؤلاء الفنانين، إلا أن تعلقهم جميعا بالمواضيع الشعبية كمكون أساسي في العمل الابداعي وتأكيدهم على الطابع الشخصي والتشخيصي، أفضى إلى نحت ملامح جمالية موحدة استطاع عبد العزيز القرجي كصاحب رواق أن يجد لها الصدى الايجابي لدى الجمهور، بفضل قدرته على نسج علاقات متينة مع المؤسسات الاقتصادية، البنكية بالخصوص، ووسائل الإعلام وشخصيات مرموقة، مما إكسب هذا الرواق سلطة فنية أصبحت جد مؤثرة على السوق الفنية المحلية.

أما رواق ارتسام (1976 - 1983) الذي ترأسه محمود السهيلي فقد كانت له مسيرة جد مضيئة خلال السبعينات وبداية الثمانينات، حيث قدم معارض ترجمت طموحات جيل تلك الفترة وتصوراتها وأفكارها. ومن بينها تلك التي مكنت الجمهور من إعادة اكتشاف تجربة نجيب بلخوجة التي أصبحت أكثر تجذرا مقارنة بالستينات، والتعرف على تجربة محمود السهيلي بعد زيارته للسودان وتجربة رفيق الكامل في مجال الرسم التجريدي وتجربة الحبيب شبيل وعبد الرزاق الساحلي ورضا بن عبد الله، الذي كان أول من اعتمد التنصيبة في الممارسة التشكيلية في بلادنا.

ولعل أحسن مثال يبرز مدى حيرة الفنان التشكيلي التونسي في تلك الفترة ومدى حرصه على التجديد، ما كتبه هذا الفنان في جريدة لبراس في 30 ديسمبر 1977: "في بداياتي كنت اشعر أنني أحذق فني وصنعتي الفنية. كنت ذلك الذي يسمونه نحاتا، فنانا تشكيليا بارعا... وفي صبيحة يوم، لاحظت أنني أغادر فجأة الكتيبة لأركن إلى الجمود.. فقد فطنت أن كل ما أنجزته لم يكن إلا محاكاة، كنت أعتقد أنني أصنع فنا، غير أنني في الواقع لم أكن أعيش إلا خدعة متواصلة ومخدرة".

وقد يبدو هذا الموقف سلبيا، إلا أنه عميق المعنى وخصب، إذ أنه تعبير عن قلق الفنان التشكيلي التونسي الذي أصبح يسائل بعمق ما ينتجه من إبداع، مقارنة مع ما تتصف به الساحة العالمية من حركية وديناميكية أفرزت تيارات جديدة ومختلفة تؤسسها قيم جمالية جديدة.

وبالموازاة اشتغل رواق التصوير ليقدم إنتاج الشباب من الفنانين (1978 - 1985).

أما رواق شيم الذي فتح أبوابه في سنة 1988 بعد أن تم غلق رواقي ارتسام والتصوير، فقد كان حاملا لنفس الرسالة. وكان من أهدافه، فتح المجال للبحث التشكيلي والتفتح على التقنيات المعاصرة والرؤى الفنية المغايرة وتكريس مبدأ تداخل الفنون وإعطاء الفرصة للشباب، والاهتمام بالندوات والنقاشات حول الإبداع والقضايا المتعلقة بالقطاع، بهدف المساهمة في البناء الجماعي لملامح شخصية متميزة لثقافة وطنية ما زالت مشتتة.

في جريدة الصباح 18 أوت 1988 كتب الحبيب بيدة متحدثا عن افتتاح رواق شيم بالعاصمة: «رواق شيم هكذا أراد نور الدين الهاني ورشيد الفخفاخ أن يكون الاسم ويرجوان ومعهما كل الفنانين التشكيليين، أن تكون شيمة هذا الرواق تقديم فن جيد شكلا ومضمونا وسعيا نحو خلق تقاليد بحث تتجاوز فن العرض التقليدي ليشمل كل الفنون التي تتصل عضويا بالفن التشكيلي في كل أشكاله وبمختلف موادها... ويضيف في نفس المقال: « إن هذا الرواق الجديد ليراهن على الفنانين عامة وعلى الدولة كجهاز يحتضن تجارب الأمة، مفرزة في جهود أبنائها، ويسعده أن تكون الدولة في مقدمة المتراهنين على نجاحه وذلك بدعم مسيرته ومساعدته على الصعود حتى يؤدي رسالته...»

لم تراهن الدولة على هذا الرواق. كما أنها لم تراهن على رواق ارتسام ولا التصوير. والنتيجة، إغلاق رواق ارتسام ثم «التصوير» ثم شيم.

كانت المسيرة صعبة والحلم عسيرا. وما هو أعسر، هو القدرة على اختراق ذائقة موجهة نحو تشخيصية توثيقية، أصبحت مرسخة لدى الجمهور التونسي، منعتها من الانفتاح على الأشكال الجديدة في التعبير الفني، خصوصا في غياب إعلام مختص وموضح، ونقد مكثف ونافذ، ومتحف معرف، ومشروع ثقافي وطني واضح.

أفضى إغلاق هذه الأروقة، إلى شعور بالإحباط اعترى كثيرا من الفنانين وتسبب في انقطاع بعضهم عن الممارسة الفنية. أما من واصل يشتغل، فكان نفس هذا الشعور يؤلمه أيضا. والمثال عبد الرزاق الساحلي الذي كتب في بطاقة الدعوى التي أرسلها لصديقه الحبيب بيدة في أواخر التسعينات:

une nouvelle exposition pour une nouvelle déception.. "معرض جديد لخيبة أمل جديدة".

هل عجز جيل الرواد عن تحقيق التواصل مع أجيال الشباب، مما خلق هذه القطيعة؟

أم أن العجز يعود إلى أجيال الشباب نفسها المنتمية لتلك الفترة، والتي لم تتمكن من التحكم في آليات سوق الفن المحلية وفي آليات التبليغ وجمع الدعم؟

أم أن الأمر مرتبط أساسا بغياب مشروع ثقافي وطني، قادر على ترتيب البيت بكل مكوناتها واختلافاتها؟

وان تبينا خلال العشريتين الأخيرتين مدى تأثير هذه الأروقة في صياغة ملامح الفنون التشكيلية التونسية رغم انقطاعها عن النشاط، وذلك من خلال ما لاحظناه من تطور في عملية التلقي للعمل الفني لدى الجمهور الذي أصبح قادرا على التفاعل مع الفن التجريدي ومع أعمال الفنانين كعبد الرزاق الساحلي مثلا وحبيب بوعبانة وغيرهم، وذلك بحكم التجربة والتواصل مع هذه الأعمال عبر الزمن، إلا أننا نلاحظ في الآونة نفسها، أن وضعية قطاع الفنون التشكيلية ما زالت تشكو إلى اليوم عديد النقائص والمعضلات.

وما نؤمله مستقبلا هو:

- إعادة النظر في هذه التجارب واعتبارها محطة

هامة من ذاكرتنا الوطنية ومادة للبحث تمكننا من مزيد تعرف وبلورة ما يربط تجارب فنانينا.

- التصدي لهيمنة أي ذائقة فنية لمجموعة ما على القطاع ونسج علاقات وطيدة بين الأجيال المتعاقبة والمختلفة أطروحاتها الجمالية..

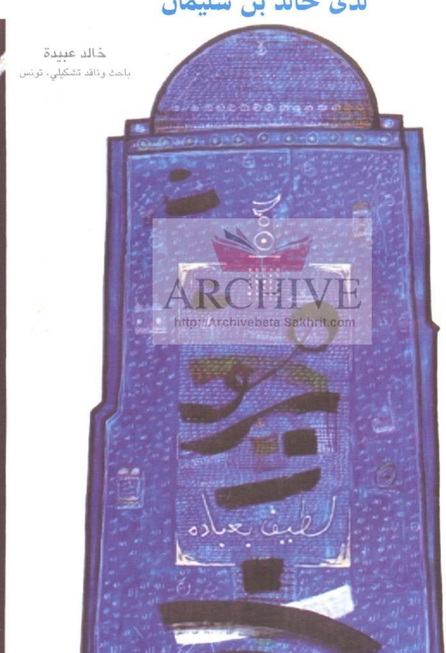
- تشجيع الأروقة خصوصا ذات البعد التجريبي على غرار رواق ارتسام وشيم والتي تهدف إلى تشجيع الطاقات الحية والمبدعة والمشاريع التي قد لا تلقى صدى في سوق الفن.

- كما نأمل مؤكدا، الثبات على مبادئ الحداثة والدفاع عن حرية التعبير في الفن. ورفض كل هيمنة إيديولوجية أو دينية عليه والإسراع في تصور مشروع مستقبلي شامل ينهض بقطاع الفنون التشكيلية. علما وأن نجاح كل دولة في هذا المشروع، مقترن بمدى حرصها على حماية إبداعات فنانيها، وطاقتها على صياغة استراتيجية نمو ثقافي قادرة على تطوير وضعية الفنان وموقعه، باعتباره يؤدي مهنة فاعلة في المجال الثقافي والاقتصادي على حد السواء، وعلى تمكن هذه الدولة من إنشاء الهياكل والمؤسسات اللازمة لذلك. وإن ثبتت اليوم ضرورة تدخل الدولة في المجال الفني والثقافي، فإن الفن يبقى أيضا مسؤولية الجميع.



في توظيف المرجعيّات الصّوفيّة لدى خالد بن سليمان

خالد عبيدة
باحث وناقد تشكيلي، تونس





صورة عدد1 : غلاف كاتالوك معرض 2010 المقام برواق المرسى

قام الفنان خالد بن سليمان في شهر مارس 2010 بعرض جملة من الأعمال التصويرية والخزفية والنحتية برواق المرسى (صورة عدد1)، وكان يجمع بينها شيئان اثنان: الأول هو تعدد الألوان وغياب العنوان والثاني هو انتقال علاماته وعقوده وتوقيعاته وخطوطه العفوية المعهودة من محمل إلى آخر بنفس الطريقة وبنفس التعامل الأسلوبي، مما أثار حفيظتنا وجعلنا نتساءل عن علاقة هذه العلامات الكتابية والرموز بالأشكال المنبثقة عن فعله التشكيلي.

وقد دفعنا ذلك إلى البحث أولا عن ماهية كلمة «شكل»، لنفتح لسان العرب ونصادف العديد من التعريفات التي نخص بالذكر منها هنا «شكل الشيء المرادف لصورته المحسوسة والمُتوَهَمة». ويمكن أيضا أن يترادف معنى شكل الشيء بِتصوُره فيكون تشكيله بذلك مرادفا لتَصوِيره.

وتتعدد المعاني والتفاسير في معجم المصطلح الجمالي (1) لإتيان سوريو حين تشرع في تعريف الشكل كهيئة تتكون في الفضاء عبر الإحاطة بالمساحة الجملية لشيء ثلاثي الأبعاد أو لشيء مسطّح المساحة (2). ويتبلور هذا التعريف الأوليّ أكثر ليتجاوز المحيط المادي نحو الخصائص الجمالية والأسلوبية للشكل (أشكال رومانية أو إغريقية...) فيقترن مفهومه بجملة هذه الخصائص المتدخلة مباشرة في التمظهر الخارجي للشيء (3).

كما أن مفهوم الشكل يتعارض عادة مع مفهوم المادة وذلك للتفرقة بين المحيط الخارجي والمواد المكونة للكتلة الداخلية، إلا أن هذا التضارب المفهومي لا يلغي في أي حال من الأحوال التوافق العضوي بينهما لأن هيأة الشكل مرتبطة أساسا بالمواد التي تُشكّله.

ونحن نعلم بأنه يمكن للشكل أن يكون محسوسا أو ذهنيا لأنه يرتبط مباشرةً بمفهوم التصور كما أنّه وليد هيئة محدَدة في فضائها، تصقل ملامحها عبر أساليب تقنية مخصّصة. وبالرغم من التباين الاصطلاحي بين الشكل والمادة، يظلّ ارتباطهما العضوي هو المحدد الرئيسي للهيأة المُتشكلة، إذ أن المادة، حسب هنري فوسيون، تجعل مسألة الشكل مقترنة بمسألة التقنية، فهي بمثابة القوة الحيوية والآلية الإجرائية والطيّعة وهي بذلك مطية كل التحولات الممكنة (4).

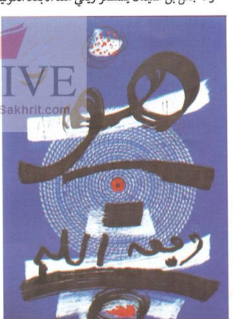
وهنا مكمن السؤال. فوفق ما ورد من تعريفات ولتكرار خالد بن سليمان للعلامات ذاتها على حوامل مختلفة طيلة سنوات، نتساءل، أولا، عن رمزية هذه العلامات ومدى ارتباطها بالمرجعية الصوفية لنستنتج، ثانيا، بأنها رموز جاهزة، استقاها الفنان من هذه المرجعية وغيرها، لترتسم، على السواء وبنفس الطريقة، فوق اللوحة المسندية والمنحوتة البرنزية المُقَولبة والقطعة الخزفية المُدَولبة (صورة عدد2). أفليس للمادة المشكّلة من خصوصيات يمكن أن تفرضها على العلامة الكتابية أو الرمزية حتى وإن كانت سابقة للمعايشة الإبداعية؟ ألا يمكن لهذا الاستباق الذي يغالب الضرورة الداخلية المُنشئة للأثر الفني أن يحيد بالفنان نحو مزالق شكلانية؟

"سفر من عنده" أم "سفر فيه"؟

خالد بن سليمان هو أولا وبالأساس خزاف تفانى في ذكر الله عبر تلك القباب والتراتيل والأذكار التي تعج بها أعماله وكان في نهاية السبعينات وبداية الثمانينات من بين ثلة من الشباب (5) الذين راهنوا على الخصائص الجمالية والتعبيرية للمادة الطينية، لقدراتها التشكيلية الفائقة وللأبعاد الروحية والكونية المنبثقة عن مزاولتها(صورة عدد3).

وفي هذا الصدد، يرى جون كونتان متحدثا عن هذه الكونية بأن تجربة الخزاف الحرفي «خلاّقة» يمكن أن ترتقي به إلى مرتبة الحرفي/الإله ليصل إلى حدود القول بأن «التراث الحرفي... هو قبل كل شيء كوسمولوجي نظرا لأن ما يتتجه يحاكي بطريقة طبيعية نشأة الكون خارج السديم (6)».

وما جعل بن سليمان يستشعر ويعي هذه الأبعاد الكونية



صورة عدد2: لوحة معراج VI، أكريليك وحبر صيني على الورق المقوى، 100×70صم.

والروحية في التجربة الخزفية هو إقامته باليابان (7) التي شكلت منعرجا حاسما في مسيرته حيث صار يبحث عن التأليف بين ما اقتبسه هناك من مهارات والموروث الإسلامي الذي يمكن أن يتقاطع في علاقته بالفنون مع العديد من الديانات والحضارات والفلسفات الأخرى عبر توجهات روحانية مخصوصة، كالمنحى الصوفي على سبيل الذكر لا الحصر. كما يجدر بنا التذكير بأن العلاقة الارتباطية بين الفن والتصوف لا تخص فقط الحضارة العربية الإسلامية، بل هي أقدم من ذلك بكثير.

ولكي يتبصر الفنان هذه العلاقات الكونية التي تجمع الرُوحي بالفني، كان خالد بن سليمان مسافرا (8) في إحدى أطوار الأسفار والتي يبتغي عبرها الوصول إلى نتيجة ما. ويتحدث ابن عربي في كتابه الإسفار عن نتائج الأسفار عن ثلاثة أنواع من السفر قائلا:

أما بعد فإن الأسفار ثلاث لا رابع لها أثبتها الحق -عز وجلّ- وهي سفر من عنده وسفر إليه وسفر فيه وهذا السفر فيه هو سفر التيه والحيرة فمن سافر من عنده فربحه ما وجد وذلك هو ربحه ومن سافر فيه لم يربح سوى نفسه والسفران الأولان لهما غاية يصلون إليها ويحطون عن رحالهم وسفر التيه لا غاية له (9).

فهل اكتفى خالد بن سليمان بما ربحه من السفر الأول أم أنه كان من عشاق التيه الذي حدثنا عنه الشيخ الأكبر؟

قد يساعدنا توضيح ابن عربي هذا كثيرا في تفهّم المبحث الصوفي الذي انساق وراءه الفنان أثناء انتقاله بين الهند والسند وإيران وأصفهان وشيراز ونواق الشط وباكستان واليابان. فبين «السفر من عنده» و«السفر إليه»، تتعدد المفردات لدى خالد بن سليمان وتتوحّد المسميات. إذ نجد على امتداد مسيرته التشكيلية تسميتَيْن غالبتَيْن على جلِ الأعمال وهما «الذكر» الذي يسميه بالفرنسيّة «Invocation» و«المعراج» «Ascension» (صورة عدد4 و5). ومن الجائز أيضا أن نقرن بين «السفر إليه» وسُبله المتوخّاة عبر الابتهال والذكر و«السفر فيه» أين ترتقي الروح وتسمو في المطلق من غير دليل ولا عنوان. وتلك هي حالة التيه التي يتحدث عنها الشيخ الأكبر.

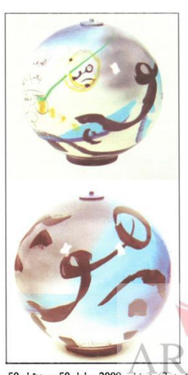
وفي حالة هذا الارتقاء الروحي، هل ستظل الكلمات على ما هي عليه من المعاني الأرضية؟ هل ستظل الكلمات متشبثة بعدُ بمقروئيتها التي تحيل المشاهد مباشرة على المرجعية الصوفية دون أي مقاومة؟ هل أن رؤية بن سليمان للعالم منصهرة في رؤى صوفية أم أنه مَهْووس بالأحرى بتلك المَقْرُوئِية وبتبيان أن الصوفية مرجعية لعمله؟

يقول الشبلي: «ليس من حرف إلا ويسبح لله في لغة ما (10)» وقد جاء في القرآن الكريم ما يؤكد وجود رمزية في الحروف كشأن الحروف المقطعة في أوائل السور (أ ل م في سورة البقرة) أو بعض الآيات التي تفيد استعمال الرمز والإشارة. وقد حاول المتصوفة استنطاق المخزون الخفي للحرف بإظهار نوره وسره وحقائقه فاكتشفوا من عهد مبكر جدا ما عَدُّوهُ معنًى خفيًا كامنًا وراء كل حرف. من ذلك مجموعات الحروف المنفردة المُتفردة الواردة في 29 سورة من القرآن والتي قد ألهمت المتصوفة تفسيرات مجازية مذهلة إلى درجة جعلت الشيخ الأكبر يذهب إلى اعتبار الحروف أُمَّةً من الأمم، وذلك ما يُستخلص من قوله:

اعلم وفقنا الله وإياكم أن الحروف أُمَّةٌ من الأمم مخاطبون ومكلفون وفيهم رسل من جنسهم ولهم أسماء من حيث هم ولا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقنا. وعالم الحروف أفصح العالم لسانا وأوضحه بيانا. فالألف يشار به إلى الذات الأحدية أي الحق من هو أول الأشياء في أزل الآزال، والباء يشار به إلى أول الموجودات الممكنة وهو المرتبة الثانية من الوجود (11).

ويمكننا من خلال هذا القول أن نفهم بأن رمزية الحرف كامنة في صورته التي يمتد معناها في الأزل البعيد «حين كانت الحروف عاليات لم تقرأ (12)».

إن من أهم ظواهر لغة الصور والرموز في التصوف، والتي من دونها يتعسر فهم كثير من الكتابات، هي ظاهرة الرمزية الشكلية للحروف والمعاني المُعلقة بها. فالأحرف العربية هي في الحقيقة وعاء الوحي الإسلامي ولا يمكن التعبير عن أسماء الله وصفاته إلا بواسطتها وهي مع ذلك مختلفة عنه. فهي «حجاب المغايرة (13)» الذي يجب على الصوفي تَخطيه لأن تقيّده به، حسب قول للنفري هو



صورة عدد3: خزفيات 2009، طول 50 صم×قطر 50صم.

أسر وثَنِيٌّ يجعل المتصوف عابدا لنفسه بدلا من أن يكون حيث لا حروف ولا أشكال. فمن أيِّ فئات المريدين كان فنّانُنا وأيّ قِبلة كان يتوجه لها؟ (صورة عدد6).

لقد تناسى خالد بن سليمان في معرضه الأخير برواق المرسى بتونس العنوان «Untitled» أحيانا في بعض أعماله دون التخلي ضرورة عن الكلمات داخل الصور التي يرسمها وأضاف أيضا شيئا من «المعمار» «Architecture» في بعض العناوين (صورة عدد7) التي كان «المعراج» «Ascension» في هذا المعرض هو الطاغي عليها. فكيف تمت عملية الانتقال من المرجعية الصوفية إلى العمل الفني في التمشي الابداعي لخالد بن سليمان؟ كيف قام بترجمتها على مستوى اللون والعلامة والمادة من خلال تحليل عمل تصويري لفت انتباهنا في هذا المعرض عنوانه، «معراج VI» «Ascension VI»؟

قراءة في لوحة «معراجVI»:

قبل الشروع في قراءة هذا العمل، قمنا في البداية بجرد العبارات المقروءة والمتكررة في جميع الأعمال التي أنجزت بين 2008 و2010 والتي عرضت في هذا المعرض الأخير لنجدها تتراوح بين «لطيف بعباده» و«الرزاق» و«الفتاح» و«يا فتاح يا رزّاق» و«الواحد» وبعض من أسماء الله الحسنى وخاصة عبارة «وفقه الله» التي تُصرّف بصريا في كل مرة مع ضمير الغائب «هو» ومع كلمة «الله» المطّردة بلا نهاية والمُشكّلة لخلفية ترتسم فوقها أو تنبثق منها كل التعابير المخطوطة كما يبدو ذلك واضحا في اللوحة.

في (صورة عدد8)، نجد أنفسنا أمام شكل معماري يحيلنا مباشرة إلى مقامات أولياء الله الصالحين لبساطة هندسته وللقبة التي تعلوه. ويتمدد هذا المعمار ويتمطط ليبلغ أعلى الفضاء الذي لا حدود له نظرا لأن الفنان قام بإحاطة لوحته بخط أسود يحد من بياض الورقة في الأسفل ويتركها مفتوحة في الأعلى.

عبر هذا الرسم البسيط، يحدد خالد بن سليمان طريقا ذات اتجاه واحد يُمكّن أبصارنا من أن تواصل الصعود دون أن تتمكن من الرجوع على الأعقاب لأن الخط الأسود السفلي يأسر الامتداد البصري. وإذا تأملنا جليا في هذا السواد السفلي الفاصل، يمكننا أن نفهم أنه عنوان لمرحلية جديدة. فالأزرق الذي يصبغ لون المعمار يتوسط السواد ويخترقه في آن. وإذا كان الأبيض بلا حدود ومفتوح على اللامنتهى والمطلق في أعلى اللوحة، فإنّ الأزرق قد يعيدنا إلى طور سابق من أطوار «المعراج» المُعنون لهذا العمل أو لعله ارتقاء من مقام إلى آخر في الطريقة الصوفية أراد الفنان أن يرمز له بذلك الحد الأسود الذي اخترقه المعمار في أسفل اللوحة.

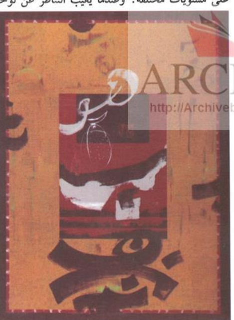
إن العلامات البصرية التي يضعها الفنان أمام أنظارنا توجه تأويلنا على نحو تنصيصي أكثر منه تصويريّا وكأننا أمام ورقة خطاط (14) تخترقها أنفاس عديدة وتدفقات طاقية مختلفة (صورة عدد9).

فتصميم هذا الفضاء يراوح بين الهندسي والغنائي.

وما يفصل بينهما من فراغ يتسع لولوج روح المشاهد في اللوحة حتى ينخرط بفاعلية في الحركة التصاعدية المُملاة عليه من طرف الفنان من خلال البناء العام أولا ومن خلال تلك الأسهم و«الهو» الخارجة عن نطاق المعمار ثانيا.

هذا الفضاء البسيط في تصميمه يرنو إلى التعالي بعد أن مرّ به المسافر الباحث عن الحقيقة والمقيم فيه لفترة تُشرف على النهاية. وكأننا أمام مقياس حركي تُحددُ الخطوط السّوداء السُفلية درجة تصاعد الحركة فيه. وممّا يدعم أكثر هذا التوجه، هو الهيأة المعمارية التي أضفاها الفنان على المقام الذي يعج بالحديث عن الله وذكر أسمائه والمُتدرج في ارتفاعه عَقبَ درجتين على اليمين واليسار حتى بُلوغ القبة.

وسعيا من الفنان إلى بناء حركة الصعود بصريا، تميلُ جدران البناء وفي ميلانها انحناءٌ متواتر بين كلا الاتجاهين على مستويات مختلفة. وعندما يغيب التناظر عن لوحة



صورة عدد 4 : معراج XIII، 2008، أكريليك على القماش، 200×150صم.

يتحدث عنها ابن عربي موضحا: «وإذا لاح لك منزل تقول فيه هذا هو الغاية انفتح عليك منه طريق آخر تزوّدت منه وانصرفت، فما من منزل تشرف عليه إلا ويمكن أن تقول هو غايتي ثم إنَّكَ إذا وصلت إليه لم تلبث أن تخرج عنه راحلا (16)». وقبل الرحيل يمتد الطريق في ذلك البياض الذي يحد أركان المقام ويتجاوزه ليظلّ «الهو» المخطوط بضبابية في الأعلى هو المبتغى والذي تُوجِه نحوه الأسهم طريق المسافر من جديد.

و«الهو» لدى خالد بن سليمان متزامن مع ظهور الحركة التصاعدية في أعماله، أي منذ 1990، إذ يقول:

وخضع اسم «الله» إلى تحول من «الله» إلى «هو» ليأخذ النّفس مكان الاسم. إنها لطاقة حية وخلاقة تلك التي غيرت وجهة اسم الله نفسه. وتترك الأشكال والأشياء مكانها للمفاهيم لتعيد الإلهي في اتساق تشكيلي... إنّه التأليف بين المفاهيم، إنّه المطلق المضبوط في فضاء زائل أين يلتقي ما ينتهي مع اللامنتهي...هذا «الهو» لقاء بين الله والإنسان في تجريد صاف عبر حركة الخط العربي. إنّه فضاء وسطي يصلهما مع بعض (17).

ويعتبر «الهو» في المرجعية الصوفية أتم الأذكار وأرفعها وأعظمه وهو ذكر خواص الخواص وليس بعده ذكر أتمّ منه. فيكون ما يعطيه «الهو» أعظم من إعطاء اسم من الأسماء الإلهية حتى من الاسم «الله». وهذا لعمري دليل على إطلاع الفنان الدقيق على أدبيات ونواميس التصوف ودرجاته. ففي المربع الذي يتوسط المعمار نجد هذا «الهو» محدودا بإطار شفاف الزرقة خُطت بداخله هذه الكلمة/العلامة وكتبت تحتها عبارة «لطيف بعباده».

فإذا سلّمنا بأن «الهو» نقطة اللقاء المستعصي بين الذات الإلهية والبشرية التي تسمو إلى الصعود، فإنّ طلب اللّطف من الحق هو دعاء لبسط الطريق للمسافر الذي يصف ابن عربي مخاطره كما يَلي: «... ثم نقول وما منها سفر من هذه الثلاثة أسفار إلا وصاحبه فيه على خطر إلاّ أن يكون محمولا كالإسراء فكل من سوفر به نجا وكل من سافر من غير أن يسافر به فهو على خطر (18)». ولذلك، يطلب المسافر اللطف ممن يبتغي الوصول إليه.



صورة عدد 5 : ذكر، 1986، قلم رصاص وحبر صيني على الورق، 100×70صم

خالد بن سليمان، فذلك ما يؤكّد انفتاحه على الأعلى، على المطلق وعلى الذات الإلهيّة. وعن هذه الحركة التصاعدية يتحدث الفنان:

منذ 1990 بدأت مرحلة المخروطات «cônes» والأسهم والأشكال المتجهة نحو السماء. واكتسبت العلامات حرية وصارت رمزا للطيران. لقد انتهيت من الشكلاني، فالصحن صار يعبر عن الاحتواء والقدح عن التواصل والمخروط عن الارتفاع والسهم طريقا نحو اللامنتهي. إن السهم الموجود بكثرة في أعمالي هو بلا شك إعتاق للمسافة وللجاذبية وللإدراك الساطع لمعرفة تفرض نفسها. وتفتح الأفقية فضاءات مظلمة ومغلقة (15). (صورة عدد10).

ويحيلنا هذا التوق إلى الأعلى إلى مرحلية السفر التي

إنّ خالد بن سليمان -لحظة تعامله مع المرجعيّة الصوفيّة لاستنباط هويّة تشكيليّة- يبحث عن تأسيس علاقة بصرية بين «الهو» و«الهوية»، وهي علاقةٌ توحّد بين الذات وجوهرها في التجربة الصوفية وبين الذات والعالم في التجربة الفنية. كما يمكن أن تشير لفظة الهوية إلى الذات الغائبة عن الحس والحاضرة في الذهن. ولتفسير تكرار نفس العلامات والكتابات والرموز المنتقشة على سطوح أعماله، خزفية كانت أو تصويرية، يستند خالد بن سليمان على هذا التعريف الأخير لمصطلح الهوية بحيث يجعل من حضورها وهروبها حافزا لاستمرارية ممارسته التشكيلية حتى يدرك المركز الذي يبحث عنه وهو القائل:

تتجه الخطوط نحو مركز مفلت. بالرغم من هذا التعبير الخطي المتكرر، هذا التعبير المتسلسل، كان المركز غير مدرك. كنت إذن أحوم حول المطلق وأطوف حول ما لا يمكن وصفه... وكان استعمال الألوان الأحمر والأخضر والأصفر والأزرق ترميزا للعناصر الطبيعية الأربعة التي ندخل معها في حوار الماء والنار والهواء والتراب لكي نتوحّد مع الكون (19).

وممّا يُستخلص من هذه الإشارة أن الفنان خالد بن سليمان يستعير في كل تجربة تشكيلية بعضا من أدبيات المرجعية الصوفية بحثا عن مركز مُنْفَلِت في كل مرة وفي انفلاته نبض جديد لمزاولة تشكيلية قادمة. فهو، إذَنْ، في طور البحث عن هذا المركز الذي يعني وجوده، من زاوية نظر أخرى، انتهاء الممارسة الفنية التي هي وسط بين الباحث وما يبحث عنه كما فهمنا من الكلمات الأخيرة للفنان.

وبالعودة إلى المراتب الثلاث للسفر الصوفي التي سلف لنا تحديدها على لسان ابن عربي، فإنّ الطواف الذي تحدث عنه الفنان، حتى وإن كان في المطلق، هو بحثٌ عن شيء ما. فبن سليمان لم يَرْتَقِ، إذَنْ، في أسفاره إلى المرتبة الثالثة، إلى «السفر فيه»، «سفر التيه»



صورة عدد6: معراج XI، 2009، أكريليك على القماش، 100×100صم.

الذي لا غاية له، لأن مزاولته للفعل الخزفي أو التصويري على حد السواء كانت تبتغي الوصول إلى نقطة ما وحتى وإذ لم يتمّ إدراكُها، أخذًا بقول الفنان، فَإنَّ نيّة الوصول إلى نتيجة معلنة واضحة منذ البدء.

لنتنزّل عندئذ «معراجVI»، الذي يخبرنا عنه بن سليمان في هذه اللوحة، في لائحة أحد السفرين الصوفيين الأولين، أي «السفر من عنده» أو «السفر إليه» واللذَيْن لهما غاية يبتغي المريد إدراكها. فأن يعاود هذا المريد مزاولة نفس الممارسات بنفس التفاصيل والتحضيرات النفسية، هو في حد ذاته فعل يهيّئ الروح للخوض في غمار التجربة التي ترتفع بالإنسان «إلى برزخ جامع بين الطرفين (20)» يبلغه تدريجيا بالاستناد على ملكات معرفية وذوقية وإشراقية مختلفة كالبصيرة والهمة والقلب والكشف. وتجعل هذه الملكات روح المريد المسافرة متسعة لما لا تستطيع اللغة أن تقوله.

وظلت لغة خالد بن سليمان في هذه اللوحة، بالرغم من حالة المعراج التي تُصوّرها، قائلة للكلمات في معانيها المباشرة ومُحيلة على مرجعياتها الصوفية ومُفعّلة في ذلك لعلامات كتابية يوظفها التشكيل معنويا وشكلانيا. فهي لم تتجرد بعد من المقروء من محتوياتها المرجعية، أي ممّا تتضمنه من أذكار وابتهالات وعرض لأسماء الله الحسنى وغيرها من الإحالات على المرجعية الإسلامية الصوفية. إنّها ظلت على العكس من ذلك تماما حريصة على تبيانها.

تظل الكلمات لدى خالد بن سليمان مقروءة ومنتمية إلى سجل مرجعي متعارف عليه وليس ثمة أيّ صعوبة أو تشفير فيّ اللغة التي كتب بها. ولكي تنقاد العبارات التي يوظفها خالد بن سليمان نحو الدلالة الصوفية، احتاجت إلى علامات أخرى توجّهها كالأسهم مثلا أو صور القباب أو علامة «الهو» التي اشتهر بها الفنان والتي هي كالملح الذي لا يغيب عن طعامه، حيث أنها تسجل وجودها على أسطح الأواني الفخارية أو للزينة، كما أنها متوسطة على الدوام للوحاته المسندية كما هو واضح في «معراج VI».

إنّ تعامل خالد بن سليمان مع المرجعية الصوفية هو تعامل ثقافي لا يمكنه أن يخلو من الأبعاد الروحية لأنه،



صورة عدد7: معمار، خزف I، 2009، طول 50×32×10.

أوّلاً وبالأساس، معايشة فنية لها خصوصياتها الذاتية والموضوعية؛ ولأنه، ثانيا، ممارسة تشكيلية تبحث عن توظيف العلامة الخطية ضمن مبانٍ مجرّدة لغاية خلق معانٍ على مستوى ثانٍ من التجريد لاتّخاذها من أنساق الكتابة الصوفية ورموزها مبتدأً لها.

غير أن محاكاة الأبعاد الروحية الصوفية داخل العمل الفني عبر توظيف بعض الرموز والعلامات، دون الانشغال الحقيقي بعملية الانتقال التي تحدث بين المستويات المختلفة للتجريد، أي بين المرجعية والصورة الفنية، قد تجعل العلاقة القائمة بين الدال والمدلول شكلانية النزعة، لا هي بالتجربة الوجودية الصوفية الصرف، المكتفية

بذاتها، ولا هي بالكتابة المجازية المحبوكة التي تَخرج للعالم صورا متفردة عن قراءة الفنان التشكيلي لتراثه الروحي الإسلامي وتعامله معه.

وفي غياب هذه الحبكة الفنية، ذات الصياغة المجازية، قد يجد الفنان نفسه في ضرب من ضروب «الفولكلور الصوفي» الذي يمنعه حتى من الولوج إلى جوهر الممارسة التشكيلية، فتظلّ هذه الأخيرة على الدوام محاكية للمرجعية دون الارتقاء إلى طور التأليف والكتابة الإبداعية. كما أن انزلاق العلامة ورمزيتها نحو الشكلانية قد يفرغ المرجعية ذاتها من محتواها الأنطولوجي ويسطّح معانيها بطريقة صورية.

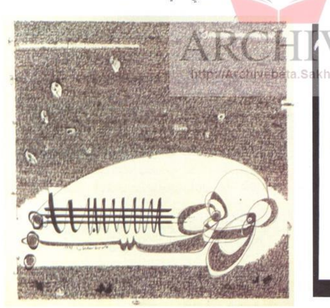
لقد كان تعامل بن سليمان مع العلامة الكتابية ومع المرجعية التصوفية في هذه اللوحة تعاملا شكلانيا أكثر منه مجازيا. إنّه كان يبحث عن برهنة وتبيان اشتغاله على هذه المرجعية أكثر منه عن صياغة المجازات والبيان اللغوي انطلاقا منها.

فمن خلال قراءتنا الدلائليّة (السيميائية) لمكونات هذه اللوحة، ومن خلال النسيج الحكائيّ بين مختلف رموزها وعناصرها، يمكننا أن نستشف أن الفنان ذو معرفة واسعة بالأدبيات الصوفية الإسلامية وغيرها من المرجعيات الحضارية الأخرى وذلك عائدٌ -في تقديرنا- إلى جملة قراءاته وكثرة أسفاره. وقد وهبه الله «سفرا من عنده» جعله يكتسب جملة من المعارف والمهارات التقنية مكنته من ارتقاء أعلى المراتب الفنية من حيث الاعتراف العالمي به وبفنّه ومن حيث تموقعه الاستراتيجي في السوق الفنية العالمية، الغربية والخليجية.

غير أن هذه الحظوة العالمية لا تنفي في أي حال من الأحوال أن تتخذ أعماله منحى شكلانيا يُفرغ العلامة من معناها الروحي ويجعل منها علامة مسجلة marque déposée في «فن عربي إسلامي معاصر» كثيرا ما يُغوي الآخر الغربي، نزّولا عند رغباته الاستشراقية، أو يحفظ ماء وجه الخليجي الذي يحبّذ التمسك بما ابتدعته ثقافته



صورة عدد8: «معراج» «Ascension» VI، أكريليك على القماش، 200×150صم.



صورة عدد9: عقد، 1979، حبر صيني على الورق، 94×94صم.



صورة عدد 10 : Side of wall برنز، طول ×42 × 60×10صم

من أدبيات على أن يقامر بدينه وينفتح على الأيقونة الغربية «المُحرمة» أو التي يُظنُّ أنّها كذلك. فهو المحافظ والمعاصر في ذات الحين وتلك هي الصورة الجديدة التي يريد الخليجي اليوم أن يقدم بها نفسه للعالم.

معرض خالد بن سليمان بين الاستلهام الصوفي والتموقع الاستراتيجي:

في اختتام مقال نشره حسين التليلي في جريدة «لابراس» حول هذا المعرض لخالد بن سليمان حمل عنوان «بزوغ الخزف والتصوير عند خالد بن سليمان»، أشار الناقد إلى هذه السوق الفنية الخليجية اليافعة التي أصبحت تساهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في بلورة القيمة الفنية المُترجَمة إلى قيمة نقدية يعدّلها قانون العرض والطلب. وبعد حديثه عن هيمنة التصوير الزخرفي على هذا المعرض الذي غلبت عليه الألوان الذهبية والتزويقية، يقول حسين التليلي:

إن الوجه الآخر الذي أحرج المُتابعين للحياة الفنية (في تونس) يحوم حول أسعار اللوحات المعروضة للبيع التي تتراوح بين65.000 ألف دينار إلى بعض الآلاف من الدينارات. ومن موقع معرفتنا بأن السوق الفنية حرة وبأنّها لا تُحدّد بأي اعتبار خارج العرض والطلب، يبدو لنا بأن اعتمادَ هذه الأسعار في بلادنا في سوق فنية غير واضحة بالمرة سيجعلها تصعد كالبرق... اللّهمَّ إلاّ إذا كانت هذه الأسعار موجهة إلى سوق أخرى وإلى بلاد أو منطقة خليجية. وإذا ما تحققت هذه «العولمة» للرسم التونسي، فيمكنها أن تكون إجابة على الأزمة التي تمرُّ بها سوقنا المحلية وتلك قضية أخرى!!! فهل يمكن أن يأتي الإنقاذ من الخارج؟» (12).

ويلتقي موقف حسين التليلي في سياق هذا الحديث مع فكرة «الإستراتيجية الثقافية» للفنان أو لصاحب الرواق والتي تحدث عنها الناصر بن الشيخ في مقاله المكتوب باللغة الفرنسية «الحروفيّة الصوفيّة، الكتابة، التجريد وتعبيرة المقدس» والتي أوردها متحدثا عن تجربة الفنان نجا المهداوي الذي تستجيب أعماله لـ«ضرورة خارجية» مكّنته هو الآخر من التمركز في السوق الفنية العربية وخاصة منها الخليجية.

تناول هذا المقال بالدرس ظاهرةً نعتها الكاتب بـ«حروفيّة صوفيّة»، تستلهم من أدبيات هذه المرجعية علامات كتابية توظّفها في أعمالها التشكيلية. كما وضّح بأن في هذا العود إلى التراث الصوفي الإسلامي تَلَمُّحًا لهوية تشكيلية عربية. ولكنه أيضا وبالأساس بحث عن موقع استراتيجي في السوق الفنية العالمية. تلك هي الفكرة المركزيّة التي نهض عليها طرح الباحث الناصر بن الشيخ في هذا المقال.

وقد افتتح الباحث نصه بإلقاء الضوء على الحضارة الايرانية الحديثة التي شرع في اكتشافها فترة الستينات

عندما كان طالبا في باريس. وقد اعتنى في تلك الفترة بدراسة ظاهرة رائجة تتمثل في توظيف الخط العربي في لوحات تجريدية من قبل رسامين ذوي ثقافة إسلامية مثل فارامارز بيلارام Firamarz Pilaram وحسين الزنده رودي Hussein Zendéroud الذي تتشابه أعماله مع تلك التي اشتهر بها لاحقا الفنان التونسي نجا المهداوي (22).

وقد انتقد الكاتب في مقاله توظيف الأبعاد الصوفية الروحانية ضمن «استراتيجيات ثقافية» «stratégie culturelle» معلنة أو ضمنية انخرط فيها هؤلاء الفنانون وآخرون غيرهم. وتتوحد هذه الاستراتيجيات ضمن إيديولوجيات ثقافية تتراوح بين استلهام العلامة الكتابية في اللوحة العربية التجريدية وبين استحضار مرجعياتها الدينية ضمن ما سمّاه الناصر بن الشيخ في مقاله «بجماليات المقدس» «L'esthétique du sacré» التي تتعدى إشكالية تحريم الصورة في الإسلام. ويجزم الكاتب يقينا بأن طرح هؤلاء الفنانين لمسألة الهوية التشكيلية العربية عبر توظيفهم للمرجعيات الصوفية كان منساقا أكثر نحو البحث عن «إستراتيجية ثقافية» تمكنهم من الولوج إلى السوق الفنية العالمية منه نحو التأسيس لرؤية جمالية متولدة عن «ضرورة داخلية» (23).

ونحن نعلم بأن كُلاًّ من خالد بن سليمان ونجا المهداوي وحسين زنده رودي احتلوا المواقع الأمامية على الساحة التشكيلية العربية والعالمية وسِيَرهم الذاتية كفيلة لوحدها بإثبات ذلك، مما يجعل الفرضية التي يقدمها الباحث في مقاله على قدر كبير من الوجاهة.

وإن تكثف الاهتمام بمسألة الهوية في فكرنا العربي، فإنها كانت دائما قرينة العديد من الثنائيات من قبيل «الهوية والعولمة»، «الهوية والمعاصرة»، «الهوية والحداثة»، «الهوية والكونية»... ويذهب بعض المفكرين المعاصرين إلى القول إنه «لم يحتل مفهوم الهوية المشهد الأساسي إلا نتيجة لضروب الفشل والهزائم الداخلية والخارجية التي عرفتها القومية العربية والدول التي خرجت مهزومة على إثر حرب 1967» (24).

وترشدنا هذه الفكرة إلى اقتران مفهوم الهوية بالمعنى والقيمة التي نشعر بها ونتمثلها، مما يجعلها بالأساس متغيرة ولا تشكل مفهوما تاريخيا ثابتا ولا نموذجا جاهزا نُقولب بداخله الذوات والجماعات. وعلى العكس من ذلك تماما، فإننا نرتئي بأن الذات هي المطالبة بإضفاء صورة على هويتها عبر تحولاتها التاريخية ورهاناتها الايديولوجية والثقافية. وهذه هي القناعة بعينها التي نستند عليها في نقدنا لتوظيف المرجعيات الصوفية الإسلامية في معرض خالد بن سليمان 2010 برواق المرسى.

ويظل التوظيف التشكيلي والدنيوي لمرجعيات الجمالية الإسلامية، المقترن برؤية قدسية وروحانية للموروث الإسلامي، إشكاليا. إذ يسائل المفكر إيدمون عمران المالح التجربة الحروفية العربية حائرا: «هل يعني هذا الانتقال للكتابة، المنغلقة في مرجعية مقدسة إلى العلامة باعتبارها لغة جمالية دنيوية، نوعا من القطيعة مع النظام الديني؟ هل سلّم الإسلام في تعبيراته الجمالية لحركة لايكيّة على غرار المسيحية التي تفرق بين فن دنيوي وفن مقدس؟ (25)».

ولكي نحدد موقفنا من هذا الطرح السجالي للمفكر، والذي لا نشاطره فيه الرأي تماما، توجب علينا توضيح مسألتين مقترنتين بالمراجع الثقافية للتجربة الحروفية من ناحية وبأصولها التاريخية من ناحية أخرى.

أولى مساءلاتنا تكافح مباشرة ما اعتدنا أن ننعته «بالإسلامي» والذي عادة ما يرتبط ذهنيا بالمقدس والروحاني. وبدون شك فإن الصياغات التجريدية للخطوط العربية والزخارف النباتية والهندسية تظل مفعمة بهذه الأبعاد الروحية والتوحيدية التي، وإن اختلفت في صياغاتها التعبيرية عن بقية فنون الشرق والفنون القديمة، تظل متوحدة معها في تطلعاتها الماورائية.

وحسب رأينا، فإن المقارنة بين الفن المسيحي «المنشطر» والفن «الإسلامي» التي أقامها المفكر إيدمون عمران المالح في سؤاله غير جائزة لعدم اقتران التعبيرة الجمالية الإسلامية بهواجس تبشيرية وتعليمية خارج المنصوص كحال الأيقونات البيزنطية مثلا.

وباعتبار أن اللغة هي الوعاء الحاوي للثقافة ووسيلة التفكير المحدد لرؤية العالم ونواميسه، فهي بذلك مشكل

أساسي للهوية التي تمثل في حد ذاتها ظاهرة لغوية، إذ تجرد اللغة عالم المدركات إلى كلمات منغمسة في تيار التجربة حتى نتمكن من تشكيل تصور للذات بدلا من أن نكون مجرد ذوات. فباللغة وعبرها نتحول من العلامات الطبيعية إلى العلامات اللغوية الاصطناعية التي تفرض علينا تحليل التجربة الإنسانية بدلا من اتخاذها وحدة كاملة مركبة.

وبناء عليه، وعلى خلاف المفردات المجردة التي تكسي في صمت الأزل معمارنا الديني الإسلامي، تعج وتضج أدبياتنا "الإسلامية"، المقروءة منها والمرئية، برسومات ونصوص وحكايا دنيوية قد تطنب في الإباحية أحيانا (26). أفلا تعتبر حينذاك هذه الدرر الأدبية والتصويرية جزءا مهما من رؤانا الجمالية الحضارية "الإسلامية"؟ وعلى افتراض أن الفنان المُوظف للكتابة العربية في أعماله مشغول بهاجس آخر غير "مثلنة ماضيه"، أفلن يكون هذا الرصيد الثقافي والفني بالضرورة حاضرا فيه؟ هل نجد له أصداء فعلية في امتداد التجارب الحروفية اليوم أم أن ظلال الماضي تكتفي فقط بصقل أطيافها في صور مختلفة؟

لنسمي الأشياء بمسمياتها ولننعت "بالإسلامي" كل تراثنا الحضاري في تناقضاته حتى لا نلخصه في تلك القطع الأركيولوجية المعروضة في متاحف العالم تحت شارة "الفنون الإسلامية". إضافة إلى أننا لا نعتقد بأن الفنان الحقيقي مرتبط بـ«أركيولوجيا إسلامية» بقدر ما هو منبثق من واقع لغوي وحضاري ترعرع فيه ونشأ. فهل يجوز إذن الحديث عن "حركة لايكيّة" في ظل حضارة قرنت بين الفسحات الشعرية الإباحية والجلسات الخمرية "الديونيزية" والتأهب لصلاة الجماعة عند بزوغ الفجر وعلو آذانه؟

إننا نعتقد بشدة أن الامتدادات الراهنة للتجارب المُوظفة استراتيجيًا للمرجعيات الإسلامية يجب أن تخص البحث عن الذات في حاضرها لا في ماضيها وفي الذاكرة اليومية لا التراثية. إنها مدعوة في هذا الظرف الذي تعيشه الدول العربية إلى أخذ موقف من الإسلام السياسي المتعصب وتبيان ما في تراثنا الديني من مواقف ملتزمة بدل الحرص على اجترار الوصفات التي وجدت لها رواجا في فترة ما.

المصادر والمراجع

مراجع عربية:
- ابن عربي محي الدين، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار ، دار سيراس للنشر، تونس 1994.
- الكحلاوي محمد، الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية، دار الطليعة، بيروت، 2005.
- العظمة عزيز ، مقال عنوانه «سؤال ما بعد الحداثة» ورد في تأليف جماعي «مفاهيم عالمية: الهوية»، سلسلة
- تشرف عليها نادية التازي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.
- شيمل آنا ماري ، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، 2006.

مراجع فرنسية:
- Ben Cheikh Naceur، article intitulé « Lettrisme mystique judéo-islamique، calligraphie، peinture abstraite et expression du sacré » sur l'adresse électronique : http: / /www. naceur .com /?p=890.
- Canteins Jean، Le potier démiurge، de l'expérience au mythe، Collection sauver le mythe 1، Editions maison neuve et la rose، Paris، 1999.
- Catzaras Marianne، Khaled Ben slimane، céramique de Tunisie، Editions Simpact، Tunis 2004.
- Elmeleh Edmong Omrane، Livre collectif Mohamed Charkaoui، la passion du signe، Editions Revue noire / Institut du monde arabe، Paris، 1999.
- Focillon Henri، Vie des formes، 7ème Editions « Quadrige »، Paris 2000.
- Souriau Etienne، Vocabulaire d'esthétique، Editions « Quadrige »، 2004.
- Tlili Houcine، « L'éclosion de la céramique et de la peinture chez Khaled Ben Slimane »، La Presse، Janvier 2010.

الهوامش والإحالات

1) Etienne Souriau، «Vocabulaire d'esthétique»، Editions «Quadrige»، 2004، pag. 760

2) «Dans une acceptation très concrète، le mot de forme désigne la figure constituée dans l'espace par les contours d'un objet pour l'ensemble de sa surface، qu'il s'agisse de la surface d'un objet à trois dimensions، ou du contour d'une surface plane. On dit ainsi، par exemple، que la bronze coulé prend la forme du moule»، Ibid، page 760.

3) «... On peut alors définir la forme plutôt comme l'ensemble des caractéristiques stylistiques ou esthétiques qui procèdent immédiatement de la configuration extérieur spatiale d'un objet»، Ibid، page 761.

4) «Nous sommes ainsi conduits à rattacher à la notion de matière la notion de technique qui، à la vérité، ne s'en sépare point... c'est qu'elle est susceptible de plusieurs acceptations : on peut la considérer comme une force vivante، ou bien comme une mécanique، ou encore comme un pur agrément. Elle n'était pour nous ni l'automatisme du «métier» ni la curiosité et les recettes d'une «cuisine»، mais une poésie toute d'action et، pour conserver notre vocabulaire، même dans ce qu'il a d'incertain et de provisoire، le moyen des métamorphoses. »، Henri Focillon، «Vie des formes»، 7ème Editions «Quadrige»، Paris 2000، page 57.

5) عرف الخزف الفني في تونس في نهاية السبعينات وبداية الثمانينات طفرة نوعية مع مبدعين شبان كرياض بن عرب وهاشمي الجمل ومحمد اليانغي وخالد بن سليمان لانفتاحهم على الممارسة الخزفية الغربية وتأثرهم بتقنياتها. وكان لهذا الانفتاح على الآخر الدور الكبير في صقل تعبيراتهم الذاتية التي تتسم في مجملها بحضور العلامة العربية الإسلامية. وقد درس كل من هؤلاء الخزف في مدرسة الفنون الجميلة بتونس وعمقوا تجاربهم ومعارفهم ومهاراتهم التقنية ببرشلونة في المدرسة المشهورة .Escuela Massana

6) جون كونتان Jean Canteins، «الخزاف الخالق، من التجربة إلى الأسطورة» Le potier démiurge، de l'expérience au mythe، منشورات ميزون نوف ولاروز، باريس 1999، ص. 30.

7) قام خالد بن سليمان بزيارة أولى لليابان بين سبتمبر 1982 وأفريل 1983 لاكتشاف تراثها الخزفي العريق. وأقام بطوكيو إثر استضافته من طرف Idemitsu-musum of art ثم أقام معرضا في شهر نوفمبر بـKobé وزار في طريق ترحاله جزيرة Kyuchu ليقيم بعد ذلك لمدة ثلاث أسابيع متتالية بـ Karatsu لدى الخزاف Takashi Nakazato، ابن أكبر الخزافين القوميين في اليابان، أين ساهم في حرق بعض القطع الخزفية وتعلم أسلوبا جديدا في التفرين.

8) في حوار أجرته معه ماريان كاتزاراس نشر بالفرنسية في كتاب «خالد بن سليمان، خزف تونس»، منشورات سامبكت، تونس 2004، يصف الفنان نفسه أثناء رحلته للهند كالآتي: «في هذا البلد مشيت مئات الكيلومترات، كنت مسافرا لا يعرف التعب وذلك بإيقاف السيارات على الطريق أو على القطار أو على الأقدام. كنت شبيها بالحاج النصف عاري، بشعر منسدل ومذراة ثلاثية بيدي وجدتها في إحدى الأرياف الهندية. ويخرج هذا الحاج من أي مكان، ينظر إليك من دون أن يراك ويواصل طريقه. لقد غادر العالم المادي، العالم الحسي.» ص30.

9) محي الدين ابن عربي، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، دار سيراس للنشر، تونس 1994، ص.4 بعد مقدمة دينيس غريل Denis Gril.

10) الشبلي، ذكر من طرف آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، 2006، ص. 470.

11) محي الدين ابن عربي، ذكر من طرف المصدر السابق، ص. 487.

12) محي الدين ابن عربي، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ص.23 بعد مقدمة دينيس غريل Denis Gril، سيريس للنشر، تونس 1994.

13) آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد 2006، ص. 469.

14) أثناء إقامته باليابان، تلقى خالد بن سليمان دروسا في الخط الياباني أين تعلم طريقة التعامل مع الفرشاة وقام بتمارين في التأمل والتركيز. ويتحدث في الحوار بالفرنسية الذي أجرته معه ماريان كاتزاراس في كتاب «خالد بن سليمان، خزف تونس» عن تلك التجربة قائلا: «كنا نتحرر من الضغوطات الداخلية لكي يخف شغل المعصم فتصبح العلامة أكثر خفة وهوائية» منشورات سامبكت، تونس 2004، ص. 36. وقد زاوج الفنان في آثاره الفنية فيما بعد بين الأبعاد التأملية للخط الياباني وحركية الخط العربي الإسلامي.

15) «A partir de 1990, c'est l'époque des cônes, des flèches, les formes se dirigent vers les cieux .Les signes acquièrent une certaine liberté. Le graphisme symbolise l'envol. J'avais fini avec le formel. Une assiette exprime le recueillement, un bol la communication, un cône la lévitation, une flèche la route vers l'infini. La flèche omniprésente dans mon œuvre est sans doute affranchissement de la distance, de la pesanteur, la perception fulgurante d'un savoir qui s'impose à soi. La verticalité ouvre les espaces obscurs et clos. ». Entretien avec Marianne Catzaras, texte paru dans le livre Khaled Ben slimane, céramique de Tunisie, Editions Simpact, Tunis 2004.page 43.

16) محي الدين ابن عربي، «كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار»، دار سيراس للنشر، تونس 1994، ص. 7. بعد مقدمة دينيس غريل Denis Gril.

17) « Le nom de Dieu lui-même avait subi une transmutation. Allah devient Houa, le souffle prend la place du nom. Une énergie vitale et créatrice qui détourne le nom de Dieu lui-même. Les formes, les objets laissent la place aux concepts. Restituer le divin dans une cohérence plastique »... « C'est la synthèse des concepts, c'est l'absolu appréhendé dans un espace éphémère, là où converge l'infini et le fini...Ce Houa, c'est la rencontre de Dieu et de l'homme dans une abstraction pure, dans le geste calligraphique arabe. C'est l'espace intermédiaire qui les lie. ». Entretien avec Marianne Catzaras, texte paru dans le livre Khaled Ben slimane, céramique de Tunisie, Editions Simpact, Tunis 2004.page 43.

18) محي الدين ابن عربي، « كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار»، دار سيراس للنشر، تونس 1994، ص. 5. بعد مقدمة دينيس غريل Denis Gril.

19) «Les traits convergeaient vers un centre qui fuyait. Malgré ce graphisme de répétition, cette expression sérielle, le centre était insaisissable. Je tournais donc autour de l'absolu, je rôdais autour de l'indicible... Du rouge, du vert, du jaune, et bleu qui symbolisent les quatre éléments de la nature, les quatre éléments avec lesquels nous entrons en communion, le feu, l'eau, l'air et la terre pour ne faire qu'un avec le cosmos ». Entretien avec Marianne Catzaras, texte paru dans le livre Khaled Ben slimane, céramique de Tunisie, Editions Simpact, Tunis 2004.page 40.

20) محي الدين ابن عربي، ذكر من طرف محمد الكحلاوي في كتابه «الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية»، دار الطليعة، بيروت، 2005، ص. 8.

21) « L'autre aspect qui a gêné les observateurs de la vie artistique tourne autour des prix des tableaux proposés à la vente, allant de 65.000 à quelques milliers de dinars. Tout en reconnaissant que le marché de l'art est libre, qu'il n'est limité par aucune considération en dehors de celle de l'offre et de la demande, il nous semble que les prix pratiqués ainsi font voler en éclats un marché de l'art déjà très mal en point dans notre pays... à moins que par ces prix on ne vise un autre marché et un autre pays ou région du Golfe. Cette «mondialisation» de la peinture tunisienne, si elle se réalisait, pourrait constituer une réponse à la crise que traverse le marché de la peinture dans notre pays, mais cela est une autre histoire!!! Le sauvetage pourrait-il venir d'ailleurs? »,

Houcine Tlili, « L'éclosion de la céramique et de la peinture chez Khaled Ben Slimane », La Presse, Janvier 2010.

22) تحدث الناصر بن الشيخ في مقاله عن دعوة وجهت له لتقديم معرض الزنده رودي من طرف بولين دو مازيار Pauline de Mazière، مديرة رواق «الورشة» «L'atelier» في الرباط بالمغرب. ووصف رفضه لهذه الدعوة بأنها نوع من «التضامن الوطني» «solidarité nationaliste» مع ابن بلده، نجا المهداوي، الذي سبق وأن قدم له معرضا في نفس هذا الرواق. وكأننا نفهم من خلال هذا الرفض بأن الناصر بن الشيخ لا يريد تكرار ما سبق وذكره عن تجربة المهداوي والمطابقة في توصيف جمالياتها ومرجعياتها لما يمكن قوله عن تجربة الزنده رودي. وباعتبار هذا الأخير من رواد التجربة الحروفية العربية، فلعلنا نفهم من موقف الناصر بن الشيخ بأن نجا المهداوي قد نقل الكثير عن الفنان الايراني مما يجعل الحديث عن تجربتهما الحروفية متماهيا لحد كبير.

23) ننقل هنا الفقرة التي وردت في نص الأستاذ الناصر بن الشيخ باللغة الفرنسية حتى يتسنى للقارئ مكافحة ترجمتنا العربية وتأويلنا لها بالنص الأصلي:

«Ce que je voudrais dire, aujourd'hui, c'est qu'à l'époque, je ne me rendais pas compte encore de la dimension idéologique de cette volonté de récupération de toute cette littérature en rapport avec la calligraphie et l'arabesque pour l'investir dans le champ de la peinture internationale, dite abstraite. J'avais même écrit, au début des années soixante dix, sur les colonnes du quotidien « El'Amal » et celles de son supplément culturel hebdomadaire dont mon ami, l'écrivain Ezzeddine Madani était le rédacteur en chef, deux articles sur Hussein Zenderoudi, dans lesquels j'avais implicitement pris position en faveur de ce dernier, comme je l'avais fait, plus tard, pour Nja Mahdaoui en préfaçant le catalogue de sa première exposition « d'œuvres picturales calligraphiques » à la Galerie de L'information à Tunis. Mais, par la suite, et après quelques années de réflexion que j'ai passées à la rédaction de ma thèse, (soutenue au printemps 79) je m'étais rendu à l'évidence que toute cette revendication, par les artistes de culture islamique, de la calligraphie arabe, même par mystique interposée, avait une portée de « stratégie culturelle » beaucoup plus que celle d'une démarche de création artistique».

24) عزيز العظمة، مقال عنوانه «سؤال ما بعد الحداثة» ورد في تأليف جماعي «مفاهيم عالمية: الهوية»، سلسلة تشرف عليها نادية التازي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت طبعة أولى، 2005، ص 15.

25) إيدمون عمران المالح، الكتاب الجماعي «Mohamed Charkaoui، la passion du signe»، منشورات Revue noire / Institut du monde Arabe، باريس 1996، ص 41.

26) في إطار دفاعه على المنحى الدنيوي للفن الإسلامي ضمن مقال عنوانه «الفن الإسلامي: أصوله الاجتماعية ورهاناته التواصلية» يعطينا الناقد والباحث العراقي شاكر لعيبي قائمة من المراجع الموثقة لفكرته مادا إيانا بعناوين دقيقة لهذه الأدبيات. وفي سياق حديثه عن التشخيص، يذهب في أمثلته من حقل الرسوم التوضيحية في علوم النبات والميكانيك إلى الرسوم الجنسية التي لا يزال بعضها موجودا إلى اليوم ك:

- عمل تخطيطي من العصر الفاطمي في مصر، القرن التاسع ميلادي، عثر عليه في الفيوم ويوجد الآن في المكتبة الوطنية في فيننا وتحدث عنه حسن باشا في كتابه «فنون التصوير الإسلامي في مصر»، منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1994، ص. 33.

- الرسوم الجنسية الفاضحة التي كانت مرسومة في بغداد في قصر الملك شرف الدين هارون سنة 1284 والتي تحدث عنها المؤرخ الكوكباني في كتابه «حدائق النمام فيما يتعلق بالحمام»، منشورات الدار اليمنية، بيروت 1986، ص. 205.

لــهـو

بسمة البوعبيدي/ كاتبة، تونس

يشتهي حضنه الدافئ في برد هذه المدن والأمكنة، والدفء الزائف للفضاءات يطارده... يشتهي أنامله الخشنة تخلل شعره، ورفق كفه الكبيرة تطرد وهن الروح وترصف له الأحلام تباعا وهي تربت على كتفيه...

يشتهي النظر في وجهه الأسمر المعروق تلفحه الشمس فتصفو وترق قسماته تعلوها بشاشة وحنان...

يشتهي ويشتهي... يتجرع مرارة الاشتهاء المستحيل، ويزفر عجزا وحسرة...

ينظر حوله فيحاصره البياض حدّ رعشة الاختناق. يحاول تجميع شتات تفاصيل صنعت الحكاية... من البدء ومن المنتهى، ومن عمق العمق كان هو الأصل فيها...

يطل عليه بشوشا فيغسل الحزن وجه الصورة لتنطبع في الحشا أكثر... يطل عليه فتتداعى جدران السلوى التي أجهده ترميمها نفسا نفسا... يطل فيفزع ويرتمي وهما في حضنه نائحا حدّ الانهيار...

نظر في البياض كرّة أخرى... رشف قطرات من ذاكرة مكدودة... عاد للمكان الأنيق يعجّ بعلية القوم ومن يمثلهم... كانوا قد نفضوا رؤوسهم إلى حين من مشكلات ظلت عالقة في اجتماعهم الأول لندوة دولية...

أمّوا المكان للأكل... كان قد نوى ما نوى لتمضية فترة الراحة والارتشاف من مباهج مدينة الأنوار هذه...

فاحت روائح لأطعمة ما أفلحت في دغدغة شهيته العصية، ولكنه سحب كرسيّه وجلس وأمامه أطباق الأكل التي انتقاها... أدنى منه طبق السلطة وهم به... زاغت منه نظرة ووقعت على طبق الغلال بين يدي جليسه على الطاولة... رقصت الحبّات بلونها الأحمر الدامي في الطبق وتقافزت تنقر بؤبؤه بعنف... حاول رتق مزق الصورة وما وقع بعدها فما أفلح .... دوار وأوجاع في رأسه... ضباب.... صفرة تحاصره... أصوات تقرع أذنيه ... مواء... عواء... عويل... إرتطام... أشياء تتداخل... ثم ها هو هنا يحاصره البياض... يشتهي حضنه في برد هذه الأمكنة وبرد هذا اللون... في صقيع غربته ولظى الحنين... يشتهي صوته يقهقه فتنقشع أوجاع العالم...

اصنع لي عربة كهذه يا أبي... ويقهقه ثانية ومعه الكون يقهقه... يهتز طربا ويكرر طلبه... اصنع لي...

عربته المسيجة بقطع من الخشب للجهات الأربع تسعهم وجميع حاجياتهم ليوم بكامل بهجته ومرحه يقضونه في الحقل...

سار بهم الأصهب النحيل يجرّ فرحهم والعربة الهوينا... الشمس الصباحية الصفراء تداعب وجوههم الصغيرة والنسمات الندية تتسلل عبر مزق ثيابهم البائدة تدغدغ أجسادهم الطرية...

استقبلهم الكلب نابحا ومرحبا ولم يكف حتى رُمي له ببقايا الطعام...

انتشروا في الحقل يمرحون أحيانا ويجمعون ثمار الرمان بين المرح والمرح... كان بعضه مكتمل النضج سوي الشكل وبعضه على الأرض مخدوشا ومتشققا تسكنه الحشرات الصغيرة... يتراشقون به إذا عنّ لهم فتنفلق الثمرة عن حبّها الأحمر ويتناثر حولهم غبطة لغبطتهم...

مسحاته ورفشه تنقشان الأرض ورائحة عرقه تعطر المكان... أنفاسه اللاهثة كدّا تصلهم عزفا لتعلو عن كل أصوات الحياة...

الزهر والعشب والماء والفراش الملون رفاقهم حتى تسقط الشمس وراء الجبال البعيدة وتلتحف السماء بسوادها الجليل، فيؤبّون فراخ حجل تتلمس الدفء تحت جناحه الكبير...

امتلأ فمه وامتلأ بطنه واكتفى ومازال الحب الأحمر يتراقص حوله...

غمزت واحدة ما تزال معلقة أعلى الشجرة تتدلى في غصنها كبرا وتحديا... صاح: اشتهيها يا أبي... وضع كفّه العريضة على جبينه الأسمر ونظر متطلعا إلى الرمانة وقال منهكا: غدا أبادر فأقطفها لك...

صاح راجيا: لمريدها الآن... أريدها الآن يا أبي... وابتسم مستجيبا... يذكر بسمته تلك... أعذب ما ارتسم على وجهه... أعذب حديث حكته تلك البسمة...

رمى برفشه ورمى بالعصابة التي تلف رأسه، وقفز يحتضن جذع الشجرة ويتسلقها... ويذكر جيّدا... بين لهو ولهو... بين غفلة وأخرى كيف تنحر الأحلام فجأة... يكبر الوهم... تجرف اللحظات العابثة كل الأمن والدفء وتتحلل الأشياء...

ارتطم الجسد الصلب متهاويا من الأعلى... سقط الوتد وتداعت كل الأركان... أخذ الجسد معه ما أخذ وهو يودعه دون رجعة...

اقتطعت الأيام من نفسه ما اقتطعت وبقي الأب صورة في شرخ الروح ونزفا في الذاكرة ونوبات معاناة تتواتر كلما دغدغت أوجاعه صدفة حبات رمان دامية اللون، لتندك دفعة واحدة أسوار صبر مرير ويحاصره البياض من جديد حدّ رعشة الاختناق.

البهجة الذّاوية

المنصف الحامدي / كاتب، تونس

لمّا وطئت قدماي المنهكتان البهو الواسع الفارغ من قسم الاستعجالي بمستشفى الأطفال في ذلك الصباح الشتوي شديد البرودة استقبلتني رائحة عفنة تنبعث من سيجارة الحارس، شاب متكوّر الجسم دميم محشور في معطفه الخشن، ذو حذاء ضخم يجلس عند الباب في الممرّ الواصل بين الاستعجالي وقسم الإنعاش، السّاق على السّاق والرّأس إلى الأعلى في شموخ، يحتسي قهوته الصّباحية نافثا سحابات كثيفة من الدخان في نشوة وكِبْر، كانت نظراته عابسة فتردّدتُ ثمّ أقبلتُ عليه ملهوفا، لم يكتفِ بمنعي من استعمال المصعد الموصل إلى الطابق الثاني بل أسمعني بعض العبارات الفجّة وأعطاني درسا في القانون والأخلاق، وحين يئست من التوسّل ولاحت عليّ علامات الرّضوخ والتّسليم ساومني، خمسة دنانير أو علبة سجائر أو انتظار حتّى الواحدة بعد الظهر موعد الزيارة بحسب القانون. . . اختنقت بعبرتي ودخانه وخوفي وفَرَقِي المكتوم على فلذة كبدي وبغيظ كظمته، تركته لأعود إلى الباب الرّئيسي أين الحارس أشدّ دناءة والدّخول أبهض ثمنا وبقيت أنتظر حتّى غافلته وتسللت إلى الدّاخل وصعدت درجات السلّم الرّخاميّ على عجل متعثرا وحين سمعت من خلفي «يا . . . يا سيّد» لم ألتفت و مضيت حتّى بلغت الطابق الثاني واختفيت عن أنظاره، كان قلبي يدقّ بعنف شديد ككلّ مرّة . . . هناك يرقد ولدي منذ أسابيع عديدة . . . الأروقة ضيّقة مزدحمة بالغادين والرّائحين من ذوي الميدعات البيضاء فلا أميّز بين الطبيب والممرّض والعامل، لا أميز أحدا غير ولدي الذي أجرى عمليّته الجراحيّة الثالثة دون تحسن في حالته، في الغرفة الثامنة آخر الممرّ الضيّق من جهة اليمين يمكث ابني مرفوقا بزوجتي كريمة... الروائح متمازجة، عطور نسائيّة وروائح أدوية وأخرى تنبعث من سلاّت القمامة الضخمة ذات العفونة الخانقة... أقبلتُ على إحداهنّ بكامل الأدب واللّياقة والتحضر لأسأل عن وضع ولدي الذي لا أستطيع الوصول إليه فقالت غير آبهة بتحيّتي وغصّتي «شوف مدام الجلولي»، أحسست أنّي أضعت وقتها الثمين بسؤالي التافه فرُحْتُ كالتائه أبحث عن أخرى أتوسم فيها دماثة الخلق وهدوء المزاج، لم يخب أملي فقد أعلمتني أنها ليست الطبيبة المباشرة في ذلك اليوم لحالة ابني ريّان ولا مدام الجلولي أيضا ولكنْ عَلَيّ بالدكتورة فلانة وعيّنت لي الإسم واللقب ومكان تواجدها، ولم يمض وقت طويل حتى عثرت عليها، كانت باردة كالثلج، صوتها خفيض وقسماتها باهتة. . سألتها عن تطوّرات وضع ولدي فتظاهرت بنسيانه أوّلا ثمّ أسعفتها ذاكرتها المتخمة بالعلوم والمشاغل ولكن بعد أن قدّمتُ لها كلّ المعطيات عنه، طفل في الثانية من عمره أجرى ثلاث عمليات جراحية أولاها لاستئصال ورم بالدّماغ والأخريان بسبب التهاب السحايا الناجم عن العملية الأولى مما خلّف انقطاعا عن الأكل وهزالا وحرارة لا تنخفض وهو منذ مدّة طويلة على تلك الحالة المنذرة بالموت، تذكّرَتْ وتعالت عليّ ببعض العبارات الفرنسية وهي تريد إنهاء الموقف والإجهاز على وابل الأسئلة البادي على قسمات وجهي المرهق، كانت إجابتها ملفّقة متكلّفة عجولة ولم أملك غير القول «شكرا» بذات اللغة الفرنسيّة التي خاطبتني بها وكأنّي أردّ إلى ذاتي اعتبارها من تلك النظرة الناضحة ازدراء لشخصي الملهوف المتوجّع والذي بدا لها غير قادر على فهم عبقريّتها وحديثها المقتضب عن ارتفاع نسبة الكريات البيضاء والتعفن الجرثومي وتحاليل الفطريات... تركتني مخنوقا... وقفت واجما ثمّ قرّرت أن

أنـفذ - إلى الغرفة حيث ريّان طريح الفراش منذ دهر، استجمعت شجاعتي واقتحمت الجانب المخصص لإيواء المرضى والشوق يجرفني، لم أكد أجاوز بضع خطوات في الرّواق حتّى صاح الجميع في وجهي ساخطين ونعتوا سلوكي بغير اللائق وذكروني بمنع الزيارة عند الصباح ... لم أتقدّم ولم أتقهقر أيضا ... أسندت كتفي إلى الجدار الأصمّ وتاقت روحي إلى ابني الذي لا تفصلني عنه إلاّ أمتار قليلة، كنت أتمنّى أن أحتضنه وأقبّله . . ولمّا ازداد ألمي ويئست من بلوغ غرفته غادرت في حنق وصمت...

انزويت في ركن بالمقهى الصّاخب المواجه للمستشفى أملأ صدري بأنفاس عميقة من سجائري. . . لا بدّ لولدي من حلّ يُنهي عذابه وعذابي . . . كان عمره عشرة أشهر فقط لمّا احتفلنا بختانه، لم يزل في تلك السّنّ يحبو ويحاول الوقوف فلا يفلح، ابتسامته صافية والألق في عينيه السوداوين الواسعتين يبهج القلب . . . زغاريد أمّي في ذلك اليوم ملأت الدّنيا مع روائح البخور العطرة تماما كيوم مولده ذات خريف، وأبي رحمه الله توفّي ولم تقرّ عينه بشفائه، لم يكن أوّل أحفاده ولا آخرهم ولكنّه يحنو عليه أكثر من الآخرين، وكان لسانه يلهج بذكر الله والدعاء عسى أن يُشفَى ولدي من سقمه الذي طال وأن يقينا ربّنا غوائل الزمان ويزيل عنّا الكرب، وكان يصبّرني ويواسيني ويحتضنني بين ذراعيه كطفل ويعاتبني في لحظات اليأس ونفاد الصّبر، كان أصلب من الجميع وأوثق صلة بربّه وظلّ يمدّني برغم جرحه الغائر في قلبه بالقوّة والجلَد حتّى فارقنا. . . أنا الآن خاو أجوف وحيد غريب وهن فارغ الفؤاد . . . نظرت من حوليّ . . . لا يبدو أنّ أحدا قد انتبه إلى عبراتي . . . غادرت المقهى وتلقّفتُ أنفاسي، نظرت في الهاتف . . . أخي اتّصل ولم أنتبه . . .أخي محمد الذي شاركني آلامي وسهرنا معا اللّيالي الطوال غارقَيْن في محنتنا ودخان سجائرنا تبوح بمرّ الكلام . . . أعاد الاتصال ولم أزل أبحث عن طريقي في زحمة السيارات والمارّة أمام المستشفى . . . أخبرتـه أنّ الوضع على حاله و أنّني مُنعتُ من رؤية قرّة عيني وأنّني اعتزمت مقابلة رئيسة القسم لأفضي إليها بكلّ هواجسي المميتة، الحالة تسوء والمضادّات الحيويّة كثيرة بلا نفع وجسمه نحيل واهن والأمل في الحياة ضئيل، وكلّ من يكلف بعلاج إبني يقترح دواء مختلفا عن سواه من الأطبّاء حتّى صار ولدي مجرّد جسد نحيف أقرب إلى الموت يُجرون عليه تجاربهم العقيمة اليائسة، كنت أعدّ ذلك الكلام مقنعا نفسي بوجاهته واتزانه وحقّي في الإفصاح عنه . . . وقفت أمام مكتبها طويلا ملتاعا متحرّقا وسألتني الكاتبة ألف سؤال وسؤال، تجنبت كثرة الكلام معها رغم حاجتي إلى من أحدّثه بوجعي وتسمّرت ملتصقا بالجدار مكتوف الأيدي مقيّد الحركة وحين أقبلت رئيسة القسم متوئدة بمعطفها الفاخر وكعبها العالي وشعرها القصير تلعثمت وازدادت نوبة خفقان قلبي ومع ذلك أملت أن تنفتح طاقات القدرالمقفلة، أقبلت عليها ثمّ أحجمت وانتظرت حتّى تدلف إلى مكتبها ثم ألححت على الكاتبة التي تعاطفت معي أن تأخذ لي الإذن بالدّخول. . . من خلف الباب الموصد سمعت التعبير عن الامتعاض والنفور والتبرّم من وقوفي في «وسط» الادارة وطَلَبْتُ منها أن تصرفني لأسأل الطّبيبة المسؤولة عن حالة إبني، خرجت الكاتبة شبه محرجة بعد ما ارتويتُ بما استرقتُ من سمع فلم أملك غير ابتلاع شعوري بالإهانة وأبيت على نفسي التهوّر ومواجهة السيدة الوقورة لعدم اكتراثها، غادرت المكان وتجاوزت التفكير في ذلك الموقف المربك بالتفكير في مصير ولدي قرّة العين وحملتني ساقاي المكدودتان في خطو مثقل إلى الغرفة الثامنة مجددا، لم أجرؤ على ولوجها وبقيت في الرّواق أنظر إليه فبادلني النظرات في همود، اشرأبّت روحي وشفتاي إليه، جاءتني زوجتي التي فقدت نضارتها، وجهها شاحب وصوتها مخنوق وعيناها دامعتان، قالت لي كلاما كثيرا لم أفهم منه غير أنّ الأمل في الشفاء صار ضنينا . . .

لم يطلب منّي أحد المغادرة هذه المرّة حتّى أقبل فوج من الطبيبات . . . الغرفة تلو الغرفة . . . موكب نسوي يقتحم غرف المرضى في زيارة تفقد صباحيّة وحين ولجن غرفة ولدي دون سلام أو كلام لم يرتعد ريّان ولم يبك كالأطفال، لم أسمع غير جمل باللغة الفرنسيّة مشوّشة متشابكة، ما فهمته أنّ المرضى مجرد عيّنات وأنّ ذلك الموكب هو عبارة عن أستاذة وطالبات لا أكثر، لا واحدة منهنّ تنازلت لتجسّ ولدي أو تتفحّصه أو تبتسم في وجهه أو وجه أمّه المكروبة، كان قد فقد القدرة على الحركة تماما وحين أخبرَتْهنّ زوجتي بذلك حملقن فيه لبرهة ثم خرج الموكب الفخم كثير اللّغط وهممتُ أن أسأل الدكتورة المشرفة ولكنّها لم تُعِرْني اهتماما، تصبّرت ولملمت ما تبقى من قواي الخائرة ودخلت الغرفة واحتضنت ريّان وبكيت، ذرفت دموعا غزيرة، لم يتحرك ولم ينبس بغير «بابا» فغمرني شعور بأنّ الكون كله قد تحطم.

استغاثة الأعزل

جواد الحطاب / كاتب وشاعر، العراق

ها أنا التبي أمنيتك أخيرا ؛ وأكتب عنك قصيدة
لكنها ؛ ويح أصابعي ؛ مرثية
ما أنتن الرجولة
حين تنفرد الرشاشات بامرأة ..
كانت تعتقد أن القتلة قد جاؤوها بدورق ماء أو بحليب بقر
فهي ؛ منذ الشمس ؛ قبالة قباب (علي الهادي) الكانت مذهبة
والتي يمّمت وجهها نحوه وقالت (.. سيدي ؛ يا ابن رسول الله ؛
ستبقى قبابك مذهبة داخل الأنفس ..)
وساعة داهموها صارخين (أين المذيعة) أحسّت بالخذلان ..
فالذي لا يفرّق ..
بين (المراسل) و (المذيع) ويحمل رشاشة آلية
هو قاتل بالتأكيد ..
ما أتفه الرجولة
حين تنفرد رشاشاتها ب .. امرأة
امرأة ؛ كل سلاحها ؛ ما تيسّر من (خارطة)
وما تحفظ من دعاء ؛ توصي به الأمهات – عادة – لمواجهة المآزق
.. تباين شاسع في الأسلحة
كتباين القباب الذهبية ؛ والألغام السود
كتباين الخناجر ؛ والجسد الفتيّ
القادمون من العتمة ..
الهواة بـ (سمكرة) الأجساد
نصبوا الكمائن للغزالة
وتراهنوا ا ؛
خارطة العراق على صدرها
ذهب
أم ..
شبه ؟!!
السمكريون ؛ الهواة
اشتغلوا ؛ بغطرسة ؛ على جسد الغزالة
واكتشفوا ..
أن الخرائط
: من بهجة

وأطوار ..
كيان أبيض يتدحرج من حافة الروح إلى .. القبر
.. أعدت إلى الموت قيمته الحقيقية ؛ بعد أن ابتذل من كثرة الاستعمال .. !!
يا طفلة ؛ روّضت موتها ؛ وقادته – كمشاكس صغير – من النسيان ؛ إلى الشهادة
ومثلما تستعرض مقتنياتها الأثيرة ؛ استعرضت أمامه .. طعناتها
: الرصاصات اللئيمة
: ثقوب ال (أدريل)
: اللحم المفقود هنا وهناك
: و ..
حتى بكى الموت – خجلا – من القتلة
غيابك ؛ مجاز ؛ لا علاقة له بالوثوق والتأكيد
فها أنت ؛ أيتها اليتيمة (التي تدعيها الآن جميع بطون العشائر)
يتردد صداك في الأمم المتحدة ؛ ويلهج باسمك كبار رؤساء العالم
وينشد المغنون في حضرتك .. المراثي
فطموحنا أنقاض
ولم يعد في علب الألوان
ما يكفي لفبركة البياض
وماذا في رحيلك يا قدّيسة
: عينان خضراوان
واحتاجهما الله
لأضاءة ليل الجنة
فارفعي أطراف كفنك ؛ وأنت تمشين على الماء
إني ؛ أخاف على النجوم أن تبتلّ

أيها الشعراء ..
اقترحوا اطوار على الربّ
فعلى أيّ كتف شاء يجلسها
لن تحصي سوى ؛ الانسان
****
في صحراء (سرّ من رأى)
كان (السيّارة) على بعد (بئر) من أطوار
ورغم أنها بلا أخوة ؛ ولم تقصص رؤياها على المرآة
إلاّ أنها رأت أكثر من كوكب يسجد
.. لكنه (الغراب) هذه المرّة ؛ وليس (الذئب)
سحائب من غربان احتلت (الكادر) حتى أن (الكاميرا) لم تستطع
متابعة الطائرات الورقية ؛ وهي تعود إلى أكفّ الأطفال؛ محترقة
يا يوسف ..
ألف ذئب من ذئاب إخوتك
ولا غراب واحد ؛ من غربان (ساء من رأى)
وياطور بهجتنا ..
تكاثرت أنفلونزا الأشواك في مزهرية الطيور
فضعي (حجابك المدمّى) على عين العراق
عله يبصر الفاجعة ..
****
على سجادة صلاتها
تطحن امّي دعاء يابسا
وترشّه ؛ قبل النوم ؛ على الاولاد
خذ لي (أخي القاتل)
صورة أخيرة

كتذكار ؛ لأولادي القادمين
.. أريدهم ؛ أن يروني فيها
مبتسما ..
وبكامل أناقتي ..
لكنّ (أخي القاتل)
يعصب عينيّ
ويحفر نفقا - بالأدريل - في صدغي
وعاريا
يرميني ؛ بمياه الصرف الصحي
....
....
يبكي الله على سجادة امّي
.....
.....
.....
نماطل الأموات .. بالموت
نماطل كاتم الصوت
نماطل المفخخات
نماطل المداهمات
نماطل المحترفين
نماطل الهواة
وفي نهاية كلّ يوم
ينعب ؛ في خرائب روحنا ؛ البوم
فنمرّ على بنادق القناصة
ونكتب اسمنا على رصاصة
.....

يبكي الله على وجع العراقيين
****
ما أقذر الرجولة
حين يكون مجدها ؛ صرخات امرأة
.. انتظر القتلة صرختها ؛ ليرتقوها - سلالم - إلى المسرّة السوداء
لكن أطوار - أعرفها - ربتت على كتف خوفها ؛ وهمست بأذنه
(.. من النذالة ؛ أن يتخاذل المرء أمام قاتليه)
فحققت المعجزة ؛ أن يمشي الخائف إلى ذعره ؛ دون أن يستغيث
بأمل مثلوم ..
الحدائق ؛ أصابتها التأتأة
وتوقف العطر عن الخفقان
.. طوال الليل
ظلت تنزف الوردة
لا .. لم .. تمت
خيبات ..
الأمل ..
تتنفس ..
......
....
....
في سامراء
لا ننتظر الظهور
في سامّراء
نكرر الغيبة

الغربـــاء

إلى روح ناجي العلي

البشير عبيد / شاعر، تونس

وحدك الآن تمسك فوضاك
و فتيان الحي العتيق هنا
على خاصرة الدهشة قابعون
يدخنون السجائر
و يستلذون بقتل أحلامهم على ضفاف
الصمت
كأني بأحفادهم لا يعرفون الهوان
أتهرب عن يدك عنقود السقوط؟
حين ارتوى الطقس بماء الانتباه
و الفتاة التي خفية غازلتك
تمتد جسرا لعبور الظلال
و الفتى المسكون بالصحوة الهادئة
يستضيء بشمع الكلام الأنيق
يكتب شهادته الأخيرة
و يحتسي قهوته على عشب المدى
هل يمنحني ضلعه المستميت
لأشهر صمتي في وجوه الذين لم يعلنوا عشقهم
لصدى الأغنيات
هل بإمكان الفتى أن يكحل عيون النساء؟
قبل الغروب ..
حيث تلامس ضحكتي الهازئة
ورق العنب
و يجيء الولد مجهشا بالأرق
فتيان الضواحي جاؤوا هذا الصباح
ذاهلين لمرأى انكسار العواصم
و الجسد المهشم في جهة ما......
يومئ الجنين القابع في خلاياي :
صبايا الحي ارتحلن
و لم تبق غير بيروت تمعن النظر في وجوه
الآتين من هناك ...
ليس الحرير على مقاس الجسد
و لا أثر لأقدام الفاتحين

على أرض " الخليل"
و هذا الطريق الطويل يسلكه الأولاد
مثلما سلكته الشاحنات
دفاعا عن الموت المغاير
وحده دائما يفاجئهم بالكبرياء
و كان اندهاش الورد ممزقا بين الضلوع
و خلف خيوط النهوض
اعتلى الهمس زوايا الأمكنة
أين أصدقاء الطفوله؟
ذهبوا إلى حانة بلا قوارير ...
هو ذا الولد الذي أدهشته الأغاني
و الثالث من يناير
لم يختف حينما رأى عطش الأقاليم
كم شردته الكلمات
و أغمضت جفنيها على ركبتيه فتاة الضاحيه
الصحف أعلنت عن موت
العناقيد
بالأمس قال لي : لن تعبث الأغصان بالغد الآتي
الماء دليل الطيور
و الضوء نقيض المقصله
هنا كانوا .. قاب ذراعين من الزهر
و الجثث العائده
أين اختفى صوت " ناجي"
و تلك الرسوم التي كانت تصيح !
غدا تأتي أم المعارك
و جاءت سريعا

كأننا لم نكن نودع قبل حين "حنظلة "
إلى أين الرحيل؟
إلى حيفا، حيث تمددت على خصرها قبعات
الجنود الآتين
من خيام الظلال
دمها مسكوب على صدرها
و صمتها ذائع الصيت
للنوارس دموعا مثل تيه المحارب
و القبائل المقطوعة الخناجر لم تضيع أسراها
و لا قتلاها، لنمدح
الحبر
و البحر
و الحرب القادمة
نحتسي كؤوس الشاي قبل انهزام الروم
و انسحاب الذكرى من الذاكرة
لا أحد أوقف الطوفان
سوى الولد الخارج من رحم الفجيعه
أكانوا جيشا من ورق؟
أم ماذا...؟
أنهكتنا السهرات و أضرم الفتيان النار في الذكريات
و الحدائق
الأزهار تفتحت على قبر الجندي الغريب
و الفصول شاهدة على تيه الصدى
ها قد قطفوا أحلامه الأولى
حينما أفصح عن مكر الخديعه
الأمراء و الصعاليك العاشقون
لا يرون على وجهك غير الحباء
و الحياد المستحيل ...

صمتك الآن موزع على جميع المرافئ
و حبرك يخط الرسائل
لمن أفنوا عقودا في الترحال
لم ينسوا الغضب القابع في خلاياك
و السؤال الذي رددته الحناجر :
من أين يجيء الحنين؟
من الجنوب المتاخم للضياع
لست وحدك هذا الصباح
و كل الرجال مضوا
و لم يشربوا الخمر بعد الغداء
وحيدا عبرت طرقات المدينه
و لا أحد أرقته الحادثه
من يذكر بدء النزيف
و الذئاب تقترب من جدران القرى
ليت النساء النائمات يعرفن تاريخ ميلاد
السؤال
و أولى الزغردات التي أطلقتها إحدى الحفيدات
صبيحة الثالث من يناير
تلال من الضوء و الحبر المخادع
هنا كنا، قبل سنين، نرى الورد أحمر من دم
الأسئله
نحلم بالروح منفتحة على جسد البياض
و بمحض إرادتنا نترك أسرانا قرب الشقراوات
الذاهبات إلى عتبات النور
ها قد تناسى الملوك خرير الدماء على أخاديد
التراب
طوبى لهم بما فعلوا
و طوبى لأحفادنا بما سوف يفعلون
فجأة جاء خبر سريع :
.. أخيرا مات الولد الهزيل !
كيف إذن نغرق في مياه الحنين

و نرحل جماعات أو فرادى
جنوبا أو شمالا باتجاه الجفاف المبعثر
ها قد جاء العسكري الوسيم
عاريا إلا من الحبر و ومضة الروح
و تختفي أجنحة الارتباك
عند مدخل الصوت المباغت :
من زرع البنفسج في التراب الذي كان مقبرة للغزاة
القدامى؟
مدن الضباب ...
ماذا تريد ؟
حفنة من آبار الذهب الأسود ...
مفعم بالتوتر يجيء الولد
يقرأ ورقة بعثرتها الرياح
و لامست الأنامل شرايين الحواس
من زمان الجواري الحسان أخذوا مقاعدهم
و ناموا على صدور الأمهات
لم يكتبوا بيانا واحدا لانفلات الصوت
من مدارات المدى
و لم يلتقطوا زهرة الجلنار ...

حيفا الآن .. حافية القدمين
و الشرائع غائبه
أيحلو لأبناء المدن التي لم تلد إلا الهزائم
أن يداعبوا زوجاتهم كلما عم الخراب
ليكن هذا الفتى شريدا أو هزيلا
و ليذهب الجالسون على الربوه
إلى متحف النسيان
هنا وقفت بغداد كالولد المهاجر
تلملم شتات الاحتجاج
سنكتب اعترافا على هذا الرخام :
قتلنا هنا، و من هذا الحطام تزهر زهرات الجنوب

يظل الفتى لصيقا بغبار المعركه
و لولا مروري عليه
لكاد أن ينادي في الجموع الغفيره ..
هذا ما جناه علينا الفرنجة
و ما جنينا على أحد
ها قد عبروا مياه الخليج، جماعات أو فرادى
و لم يجدوا غير صياح العيال
إذن مات الرجال وقوفا كذاك النخيل
و جاءت العربات ..نركب الواحد تلو الآخر
و لم يبق سوى قلق الانتظار
و نصف هذا السؤال :
أتأتي الروح إلى ضفة الجرح قبل الجسد
أما الغنائم فتسرع الخطو بعد الغزوات
إلى فاكهة الزمن العسير
فرت خطوات الفاتحين هروبا من سراب
الجحيم

بدمها تفتك بغداد تذكرة العبور إلى الحياة
لم تلتقط صور الأجداد القابعين
في زوايا الكبرياء

و لم تنحن للسلام الذي رفعوا قامته في السماء
الغائمه
هل سنمنح أطفالها خبزا و ماء و فاكهة ؟
و نكتب ملهاة هذا الزمان على جذوع الشجر
لم نعانق ولدا شردته القذائف
و لم نغسل حزن اليتامى بمطر خبأتها
الفصول
بماذا سيأتون لأحلام عاودها الانكسار
و أقدام فاجأتها الشظايا
كدنا ننسى أسماء قتلانا
وامرأة بلا خجل تمادت في الصراخ :
تركت يداي قليلا من عطر لندن
على صدر الأسير الأخير..
من سيبلل صدى أصواتنا بدخان الأزمنة
الغابره؟
من يحمي حدودا تداعت
و أقدام بيض الشمال تبحث عن بهاء الخرائط
و حينا أرضعت الفتى حليب النهوض
ماذا سنحكي لأولاد أحفادنا
بعد رحيل الحصار... ؟

طيف

سعاد الشايب / شاعرة، تونس

من ؟
على القباب رش الخطى
وأوقد في الحشا سرّه
من قاد روحي مسلوبة
وخبأ في هواه الحنين
من طيّر اللغة
سربا فسربا
وأسرج وهج الأغاني
وأشعل شبابة
الجرح القديم
فانكشفتُ عليه
من؟
على الأبواب
يجسّ حلقة القلب
ويمسح بالخد
أطراف المكان
هل أفتح الآن

والمكان لم يبعد
وهما يواريه زمان
هل أفتح الآن
وشجيرات دمي
لا تفيئها الظلال
ولا يغني في المدى
صاد... ومسلوب
هل أفتح الآن
يا زائري
ورخامة العمر
شاهدة علي
هل.....
ستعيد للراوي
ألق المعاني
يا نافخا في اللون
في صمت الرخام
حنانيك بذي الأبواب

قُدّت من مواجدها
ومن ضوء خطاك
على الجدار
من اعتلاق الروح
بما خطت يداك
ما بين جمر وماء
هل أفتح الآن
يا زائري
وقُصّادي لم يستدلّوا
بضوء الروح
أطياف الطريق
ولم يستنيروا بما تبقى
من حصى العمر
وما ترك الحريق
هل أفتح الآن
يا زائري
والهوى المجروح
والصوت

والمدى
والشذى
والآهة البكماء
لم تزل عصى الأعمى
وحصاة تنقر بلور أحزاني
أدخل الآن
وانصب خيام الروح برهة
واترك لخيلك بعضا
من هواي
فلم يستو بين كفيّ السحاب
هذا مقامك
فاختر للحنين خُلّصه
واهتف إلى الفاتحين
واتت لياليكم أمانينا
فدلّوا بضوء الروح
أطياف الطريق
يا طيفا يدق أيامي
لم يستو تحت نعليه التراب

... خضراء حتى أموت

شكري العبيدي/ شاعر، تونس

و يبقى الهوى لا يموت
و في القلبِ حلم الصّبايا
و في القلب لمع المرايا
و في الصّدر همس السّكوت
و ضوء بريد البدايَة
... و نجم يخافُ الخنوث
... ... و أنت نعيمُ الحكايَة
في عمر أراهُ يفوتْ
و أنت ربيعُ البيادرْ
و فجر و ماء و توت
و يومٌ يفارق يومًا
و وعد بحسنِ الثباتْ
و قمحٌ لكلّ المخازن

و عرس لكلّ البيوتْ
فيا تونس الصّبر قومي
لتلبسي تاجَ النّعوتْ
و خفّفي وقعَ همومي
و لملمي شعثَ الشتاتْ
و قبّلي قلب العطاشى
و هذَ الصّباحَ البهيجْ
بموْجِ التّحدّي يهيجْ
يضجّ كيْ تحمليهِ
دواءً لداءِ القنوطْ
و قلبي الذي أحبّكِ دومًا
يضمّكِ..
خضراءُ حتّى أموتْ

تعقيب

تعقيبا على المقال الصادر بمجلتنا عدد 230 لشهر أفريل 2012 تحت عنوان : «عادل مقديش بين الاجتثاث والانفلات من السيرة الهلالية» لرياض بن الحاج أحمد، وافانا الأستاذ عبد الرحمان أيوب بما يلي :

تونس، في 6 جوان 2012

السيد رئيـس تحرير مجلّة الحياة الثّقافية

تحيّة طيبة وبعد،

يسعدني أن أنتهز هذه المناسبة لأعرب لكم و لأسرة تحرير مجلّة الحياة الثّقافية عن خالص التّقدير للجهد المبذول من أجل جعل هذه المجلّة منبرا فكريا محترما، و مجالا يزخر بالإضافة في حقلي البحث و الإبداع.

وباعتباري من القرّاء الأوفياء لمجلتكم المتألّقة، استرعى انتباهي، في العدد 230، أفريل 2012، مقال بقلم السّيد الباحث رياض بن الحاج أحمد حول : «عادل مقديش بين الاجتثاث والانفلات من السيرة الهلالية» (الصفحات : 138 – 146)، نظرا لأنّني أهتمّ بهذه السّيرة الشّعبية العربية منذ أربعة عقود و نشرت نصيبا من رواياتها التونسية و العربية، و عددا من الدراسات النقدية حولها، فوجئت بأنّ الدراسة المنشورة في الحياة الثّقافية حولها، و المشار إليها أعلاه – وهي دراسة أستحسن التنويه بجديتها و طرافة تناولها لموضوع الرسوم التي خصّ بها الرسام التونسي عادل مقديش أحد النصوص الأدبية المقتبسة منها – قد أغفلت معطى أساسيا أرجو أن أتمكّن من التذكير به، حتّى تعمّ الفائدة، و حتّى تستقيم المعرفة بشأن الكتاب الذي اعتمدته الدراسة لدى كلّ من مؤلف المقال و قارئ الحياة الثّقافية .

تشير الدراسة التي ألّفها السيد رياض بن الحاج أحمد تحت : «عادل مقديش بين الاجتثاث و الانفلات من السيرة الهلالية» إلى كتاب نشر مرتين بعنوان، هلاليات، وأسند الكاتب تأليفه للرسام التونسي، السيد عادل مقديش .

و الصواب هو الآتي :

إن كتاب، هلاليات، من تأليف صاحب هذا التصويب، عبد الرّحمان أيّوب . و نشر هذا التأليف في صيغتين مختلفتين، شكلا و مضمونا، مرتين متتاليتين.

أمّا الطبعة الأولى فقد نشرتها دار شريف للفنون سنة 1985 (في 3300 نسخة، وقد نفدت). أمّا النص فمن تأليف عبد الرّحمان أيوب، وأمّا الرسوم فللرسام عادل مقديش وهي مستوحاة من النصّ، وتفضّل المغفور له الأستاذ الطاهر قيقة بأن خصّ هذا التأليف بمقدّمة تناول فيها التجربة الإبداعية التي خاضها كاتب استلهم السيرة الهلالية لإنشاء نصّه، هلاليات، ذلك النّص الذي اعتمده الرسام مقديش لينتج رسوما موازية للسرديّة المعتمدة، وكانت تلك أولى تجاربه في الرسم بالحبر الأسود.

وللإفادة، فإن نصّ **هلاليات** اقتفى السردية الملحمية السائدة في روايات السيرة الهلالية العربية، واعتمد بناء مماثلا لبنائها، ولكنّه لم يكن رواية للسيرة الهلالية بقدر ما كان نصّا إبداعيا متواصلا مع الإبداع الشعبي العربي و يعالج قضية من القضايا المصيرية التي تعيشها الشعوب العربية .

وضمن هذا التوجه، جاء كتاب هلاليات الثاني للكاتب نفسه، عبد الرّحمان أيّوب الذي تقمّص ثانية شخصية الراوي الشعبي، وأعاد، مقتفيا ما دأب عليه الرواة الشعبيون، رواية هلالياته رواية مختلفة نسبيا عن الرواية الأولى : لأنّ مجال الرواية قد اختلف و القضايا المشار إليها قد سارت مسالك أخرى، ولأنّ القرن الجديد، أي سنة 2003، قد هلّ على من تناولتهم الرواية بأحداث لا تحمد عقباها.

نشر **هلاليات**، سنة 2001، ضمن حامل رسوم (PORTFOLIO) للرسام عادل مقديش، في طبعة فنية فاخرة و في حجم كبير (حوالي 40/50 صم) وفي 300 نسخة مرقمة فحسب. وحصل هذا النصّ لذاته على الجائزة الكبرى لمدينة صفاقس، سنة، 2002. ونظرا إلى أنّ هذه الطبعة كانت محدودة، فقد أعادت منشورات تبر الزمان، سنة، 2003 نشر الكتاب في حجم عادي وطباعة فاخرة ولكنّها لم ترفقه برسوم مقديش و إنما بقرص(CD) يحمل عنوان، يا جازيه، يشتمل على وصلة غنائية لكلمات عبد الرحمان أيوب، من تلحين و أداء و غناء الأستاذة فريال بوحديبة .

وتجدر الإشارة إلى أنّ هلاليات في طبعة 2003 قد نالت اهتمام المسرحي التونسي، الأستاذ حافظ الجديدي، الذي مسرح النص، سنة 2006، وعرضه في أغلب مدن الجمهورية التونسية، كما عرضه في مدينة طرابلس (ليبيا)، و بعد أن نقله إلى اللّغة الفرنسية عرضه على ركح أحد مسارح فرنسا .

أفدت بهذا، حتى يكون لكلّ صاحب حقّ حقّه، وحتّى يتوصّل القــارئ بالمعــلومة المدقّقة .

مع فائق الشكر .